

EL POR-VENIR DEL LACANISMO

DISCUSIÓN EN TORNO AL CONCEPO DE SUJETO, LA ANTIFILOSOFÍA Y LA DOCTRINA DE LA CAUSALIDAD ESTRUCTURAL

AGUSTIN PALMIERI

TESIS DOCTORAL

DIRECTOR:

DR. ROQUE FARRÁN

CO-DIRECTORA

DRA. ANA MARÍA TALAK

DOCTORADO EN PSICOLOGÍA

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

ABRIL DE 2018

Platón tenía razón, el cuaternario es la realización de la idea. Por eso dedico esta tesis a Tomás, Octavio, Hilario y Cecilia.

EL POR-VENIR DEL LACANISMO

DISCUSIÓN EN TORNO AL CONCEPO DE SUJETO, LA ANTIFILOSOFÍA Y LA DOCTRINA DE LA CAUSALIDAD ESTRUCTURAL

INDICE

AGRADECIMIENTOS

Antes de comenzar con este pequeño pasaje formal de toda tesis, cuyo repaso puede resultar eventualmente rutinario, me gustaría hacer manifiestas las dos impresiones o sensaciones que han florecido en mí al llegar a esta instancia. La primera, casi obvia, la inconmensurable alegría de haber cumplido con un deseo mantenido durante años. Alegría que se traduce también como tranquilidad al saber que hemos cumplido con nosotros mismos. La segunda, en cambio, menos obvia, tiene que ver con una suerte de pequeña reflexión elaborada a posteriori de esta extraña sensación surgida al tener que pensar mis agradecimientos. Lo primero que pensé fue una pregunta, ¿cómo es posible que este pequeño apartado que se suele aconsejar dejar para el final de la elaboración de toda tesis y al que, en general, se le concede relativa o poca importancia en relación a todo lo demás, ocupe, luego, un lugar tan privilegiado en la estructura de dicha tesis? Es sabido que los agradecimientos se ubican al inicio de la tesis, a pesar de haberse escrito en el final, es decir, los agradecimientos funcionan como una especie de apertura de esta. A su vez, escribir los agradecimientos nos hace tomar conciencia del hecho que nunca estuvimos tan solos como pensábamos mientras escribíamos la tesis. Como puede apreciarse, la redacción de este pequeño fragmento puede ocasionar sensaciones ambiguas o encontradas. No es importante pero lo es, se escribe al final pero va al inicio, estamos solos pero resulta que mucha gente nos acompañó a lo largo y a lo ancho de nuestro recorrido… En fin, la cosa es así…

Es tiempo de ser agradecido, es tiempo de festejar con otros nuestra inconmensurable alegría. En definitiva, es tiempo de abrir para cerrar, lo que equivale a decir que es tiempo de anudar. Quizá, entonces, los agradecimientos sean eso mismo, es decir, un nudo, o un lazo. El lazo que nos une indefectiblemente a la dimensión del otro, sino que del Otro y el deseo. Sin la cual, nada de esto habría sido.

Tras diez largos y accidentados años de trabajo colectivo, de investigaciones, de múltiples lecturas, de acaloradas discusiones y apasionadas reflexiones, de preguntas, de zozobra, temblores y hasta ciertas angustias y desencantos, aquí estamos, más vivos que nunca. Por esta simple pero trascendental razón, hago manifiesto mi más profundo agradecimiento a quienes me colaboraron, de una u otra manera, para llegar hasta acá.

A mi familia, mis hijos -Hilario, Octavio y Tomás Palmieri- y mi compañera –María Cecilia Aguinaga-, sin los cuales nada tendría sentido.

A mis maestros, Cristina Corea e Ignacio Lewkowick, quienes me enseñaron el valor del concepto; Alfredo Eidelsztein y Raúl Cerdeiras, para quienes la vía del concepto y la práctica de leer representa, más que una disciplina, una ética extraordinaria. Sin ellos cuatro, sin sus enseñanzas, ni mi práctica ni esta esta tesis habría sido posible.

A mi director, Roque Farrán, quien aceptó dirigirme en el momento más adverso de mi recorrido y, sin embargo, supo hacerlo de un modo gentil y maravilloso.

A mi co-directora, Ana María Talak, quien supo darme los consejos justos en los momentos precisos para llegar a término.

A mis colegas y compañeros, con los que compartí y comparto desde hace años los distintos espacios de lectura, pensamiento y discusión por los que transcurro: Carla Zingarelli, Cristina Fedeli, Humberto Titarelli, Graciela Gómez Llera, Lucía Amieva, Florencia Arhancetbehere, Romi Aravena, Martín Krymkiewicz, Haydée Montesano, Laura Baldovino, Mariana Stavile, Alejandro Sigal, Jesuán Agrazar, Denise Marcote, Pamela Aguilera Rojas, Belén Mariescurrena y César Conde.

A mi amiga entrañable, colega e interlocutora inquieta, lúcida y sagaz de todos mis planteos, Claudia Cappello.

A Pedro Karzcmarzcyk, quien además de haberme dirigido responsablemente durante un tiempo, me enseñó una de las cosas más difíciles en éste ámbito, respetar el trabajo de nuestros adversarios teóricos.

A Telma Piacente, quien además de haberme guiado y aconsejado en la consecución de mis primeros pasos en el doctorado, siempre confió en mí y valoró el esfuerzo.

A Rocío Arauco, mi joven y querida compañera de la Secretaría de Postgrado, que tanto ha colaborado desde lo humano y lo administrativo para que hoy esté aquí.

A mis compañeros de cátedra (Psicología I), quienes me concedieron el tiempo necesario para la culminación de mi tesis absorbiendo las tareas que en consecuencia dejé pendientes.

A Sebastián Sica, quien ha hecho lo necesario para que el eco de mi deseo resuene fuerte en el lugar preciso.

A mis pacientes, pues, finalmente, no han sido sino ellos quienes, sabiendo sin saberlo, me empujaron hacia la pregunta original que suscitó este maravilloso recorrido de pensamiento.

Finalmente, a las dos prácticas que más amo, el psicoanálisis y la filosofía, porque ambas constituyen mi modo de vivir y de pensar.

RESUMEN

La presente tesis busca mostrar lo que hemos entendido como uno de los nudos más problemáticos del lacanismo en la actualidad. El nudo que se constituye necesariamente a partir de su concepto pivote, el concepto de sujeto, y que requiere para su estabilidad y correcto funcionamiento en la vía materialista del matema de una ontología y una causalidad cuyas características sean comunes o afines con la exigencia formal de dicho concepto pivote. El lacanismo, por el contrario, o bien ha rechazado la exigencia ontológica, al entender que la ontología no cumple ningún papel crucial ni para la teoría del sujeto ni para la práctica del psicoanálisis, o bien ha promovido en última instancia el anudamiento de su teoría a una ontología cuya orientación lingüística (poética) no resulta ser la más apropiada para su funcionamiento. La única ontología que hoy puede cubrir esa demanda es la ontología matemática de Badiou, por sus características antisubstancialistas, antiempiristas y su posición ética frente a lo real sustractivo. En cuanto a la causalidad, es necesario que el lacanismo se desembrague del círculo vicioso del estructuralismo para asumir otra variante de la dialéctica, una variante menos restringida, donde la causalidad se encuentre con los dos costados de su dimensión, el topológico y el algebraico. Costados que, además, están necesariamente en juego en la formalización del sujeto.

Por lo tanto, esta tesis busca dar cuenta del modo en el cual el lacanismo, a partir del rechazo o el desvío ideológico producido sobre estas dos dimensiones inmanentes al concepto de sujeto y que hacen al sostenimiento formal del mismo, terminó cayendo en un impasse cuyo efecto más notorio es el debilitamiento de sus conceptos para transformar lo real y la falta de inventiva para continuar construyendo conceptos que permitan trazar nuevos puntos de intersección con otras prácticas.

Si se desarma el nudo conceptual entre el sujeto, la ontología y la dialéctica, la teoría del sujeto entra en una especie de caída libre o deriva que la lleva a perder sistemáticamente

todos sus atributos formales y, de esa manera, se la expone a ser reabsorbida ideológicamente por las viejas concepciones empiristas, subjetivistas y humanistas de la ciencia.

Para resolver el funcionamiento sintomático del lacanismo en este punto nuestra tesis se ha propuesto trazar el siguiente recorrido: en primer término, recuperar el concepto de sujeto de Lacan, el concepto pivote de la práctica psicoanalítica, haciendo visible su triple estatuto formal: lógico, ontológico y epistémico, pero entendiendo al mismo tiempo la necesidad de (re)pensar sus fundamentos a la luz de los desarrollos producidos por Badiou en torno a dicho concepto. En segundo término, reflotar la posición antifilosófica de Lacan, entendiendo -como sostiene Alemán- que se trata de una conjetura que atañe a, o cuyo objeto es, un modo particular de entender la práctica filosófica y psicoanalítica, las cuales deben estar mutuamente imbricadas para reforzar y relanzar muchos de sus argumentos más elementales. Al mismo tiempo que planteamos la importancia que la conjetura antifilosófica posee para la apertura del por-venir del lacanismo, planteamos la necesidad de que el lacanismo vuelva a pensar una ontología, sus múltiples orientaciones, y deje de rechazar su formulación o de asumir una orientación que no es la más fructífera para su proyecto. Por último, mostraremos la discusión capital en torno a la doctrina de la causalidad estructural. Cómo esta variante débil de la dialéctica materialista a la cual adhiere el lacanismo en general produce, a partir de una mirada escotomizada del juego nodal entre el costado topológico y el costado algebraico de la dialéctica, una variante restringida de la causalidad.

Si logramos consolidar nuestros argumentos a favor de la importancia capital que posee para la práctica del psicoanálisis la resolución del funcionamiento sintomático de su nudo conceptual más importante, estamos convencidos de que habremos contribuido a la apertura de su por-venir.

INTRODUCCIÓN

> Me dirijo aquí a quienes forman parte del grupo de psicoanálisis que representamos. Quisiera que captaran que si éste está constituido como tal, con carácter de grupo autónomo, lo está en función de una tarea que implica para cada uno de nosotros nada menos que el porvenir: el sentido de todo lo que hacemos y tendremos que hacer durante el resto de nuestra existencia. Si no vienen aquí a fin de cuestionar toda su actividad, no veo por qué están ustedes aquí. ¿Por qué permanecerían ligados a nosotros, en lugar de asociarse a una forma cualquiera de burocracia, quienes no sintiesen el sentido de nuestra tarea? (Lacan, 2007, p. 20).

> Del edén de pensamiento que Lacan abrió para nosotros no nos dejaremos expulsar. Pero sabremos también, y es lo que este texto intenta, inquietar su maravilla (Badiou, 2002b, p. 290).

El objeto de estudio de nuestra investigación es el problemático nudo que pareciera haberse conformarse entre la teoría del sujeto de Lacan, su posición antifilosófica y la doctrina de la causalidad estructural, doctrina que el lacanismo ha promovido como explicación de la dimensión causal puesta en juego por el sujeto del inconsciente.

Consideramos que resulta necesario refundar este nudo como condición esencial para el por-venir de la práctica psicoanalítica. Empero, para (re)fundar dicho nudo, primeramente deberemos llevar a cabo una serie de análisis acerca del valor y el sentido qué representa para el lacanismo la posición antifilosófica de Lacan. De acuerdo con nuestra investigación, entendemos que la posición antifilosófica de Lacan constituye el nombre de un proyecto ontológico inacabado, dejado en suspenso por el psiquiatra francés. Que su posición antifilosófica tiene que ver con la dimensión ontológica que su teoría del sujeto requiere y que, bajo ningún precepto, puede estar en consonancia o ir por la vía de la metafísica clásica. En consecuencia, antes de promover un nuevo anudamiento para el sujeto, resulta conveniente analizar si el rechazo de la dimensión ontológica o la adhesión a la ontología lingüística son posiciones convenientes para el lacanismo. Asimismo, para la (re)fundación de este nudo deberemos analizar también si la variante estructural de la dialéctica, es decir, la doctrina de la causalidad estructural, resulta hoy la explicación causal más apropiada para una teoría formal del sujeto que se reconoce en la vía de un pensamiento de lo múltiple sustractivo, de lo real entendido como imposible lógico, como impasse a la formalización.

Por lo tanto, nuestro principal propósito es un propósito doble. Por un lado, intentaremos mostrar el estado o la situación de impasse en el que entendemos ha caído el lacanismo en general. Por el otro, y en virtud de lo que acabamos de mencionar, trataremos de indicar la urgente necesidad de que el lacanismo se inscriba en la vía del (re)comienzo del materialismo dialéctico como condición imprescindible para la (re)fundación de su nudo conceptual más importante, condición de posibilidad al mismo tiempo para la apertura de su por-venir.

La pregunta fundamental que ha articulado desde el momento inicial toda nuestra investigación fue la pregunta por cómo se piensa la producción de un cambio radical en la posición subjetiva del parlêtre, es decir, cómo se da cuenta de lo real sustractivo de la situación de lengua particular de un hablante para que este pueda, a partir de su formalización, traspasar el impasse impuesto por ese real y alcanzar una posición radicalmente nueva.

La modernidad, como todo período histórico, se caracterizó por un cúmulo particular de condiciones materiales (objetivas y subjetivas) que le dieron forma a los distintos modos de

producción de la vida, el pensamiento y el conocimiento (científico, político y filosófico). Las condiciones a las que hacemos referencia, no exentas de la argamasa ideológica que las cimenta de un modo más o menos hegemónico, se encuentran embragadas durante la modernidad a la figura sintagmática del cogito cartesiano, hecho que sobredeterminó la conformación de bases lógicas, epistémicas y ontológicas muy precisas para la producción teórico-conceptual en general y para la elaboración de una teoría del sujeto en particular. A su vez, dicha figura paradigmática ha sido en parte la responsable de promover para el campo del pensamiento político occidental una larga serie de enunciados relativos a la articulación entre el sujeto y el Estado, entendiendo que esta figura institucional es la responsable máxima de velar por el efectivo funcionamiento de todos los dispositivos y/o aparatos ideológicos que lo conforman y que intervienen en diversos grados en el proceso capital de subjetivación y sujeción de los individuos al orden estructural establecido.

Sin embargo, la segunda mitad del siglo XX fue testigo de la agudización de un diagnóstico cuyo efecto expansivo atravesó toda -o casi toda- la filosofía contemporánea, fundamentalmente aquella que entendemos como filosofía continental. Nos referimos al diagnóstico cuya nosografía se halla sostenida en y por el sofisma “el sujeto ha muerto”. El argumento que sostiene esta afirmación anudó muchos de los debates intelectuales suscitados desde fines del siglo XIX hasta la actualidad, y que supo tener su momento crítico más álgido durante el período comprendido entre los años ´60 y ´70 del siglo XX. Durante este intervalo de tiempo, las relaciones entre dicho concepto (la muerte del sujeto) y las múltiples teorizaciones que se levantaron a su alrededor desde distintos campos del pensamiento -aquello que el filósofo francés Alain Badiou llama las “condiciones” de la filosofía: la ciencia, la política, el arte y el amor-, han sido tan prolíficas como polémicas. Por este motivo expresamos que, a pesar de estar asistiendo a su pretendido funeral -ceremonia litúrgica que lleva más de 50 años-, el concepto de sujeto y la evidente necesidad de (re)formular una teoría general que lo sustente retorna sintomáticamente a través del complejo sistema de preguntas y respuestas que se piensan y expresan en los numerosos trabajos de investigación contemporáneos. Definitivamente, este hecho nos ha persuadido respecto del carácter necesario que posee actualmente para algunas prácticas (re)pensar el triple estatuto (lógico, epistémico y ontológico) del concepto de sujeto y las consecuencias ineludibles que de allí se desencadenan. A pesar de que muchas veces no se lo vuelva un

asunto explícito en los diálogos o en las comunicaciones de índole científica, política y/o filosófica, el concepto de sujeto es un concepto activo, vivo, operante que continua incitando en la actualidad profundas polémicas y controversias (incluso y sobre todo cuando se lo excluye o substituye bajo otros términos, como singularidad, transindividualidad, etc.); de hecho, el establecimiento de una posición ética en torno suyo -sea por acción o por omisión- sigue siendo un factor que divide aguas al interior de los campos en cuestión. Por lo tanto, creemos no equivocarnos cuando afirmamos que existen razones suficientes para justificar la aventura de un (re)comienzo del pensamiento materialista en torno al sujeto.

Nuestro propósito, en suma, es tratar de inscribir al psicoanálisis en la vía del (re)comienzo del materialismo dialéctico. Esta vía sería para nosotros la única orientación teórica general que podría aportar un por-venir al lacanismo en el cual éste no capitule frente a la avanzada ideológica de las neurociencias y evite así que su propuesta ética termine convertida en una oferta de adaptabilidad normativa estilísticamente adornada a los principios morales del neoliberalismo global.

En este sentido, esta indagación exige retomar algunos de los debates suscitados durante los años ´60 y ´70 del siglo XX, fundamentalmente, aquellos que se organizaron alrededor de las figuras y los pensamientos de Althusser y Lacan. Por un lado, ambos autores entendieron la importancia de contrarrestar los efectos desviacionistas que se habían operado sobre el marxismo y el psicoanálisis, a partir de haber anudado sus tesis centrales a una orientación de pensamiento que no se correspondía con su sentido subversivo original. Por otra parte, ambos autores mantuvieron contra el espíritu hegemónico de la época un vivo y agudo interés por el concepto de sujeto, por dilucidar el papel que este concepto juega tanto en la práctica ideológica como en la práctica científica y filosófica. Al mismo tiempo, se preguntaron por la función del discurso y por el efecto de "ceguera" u "olvido" que éste opera sobre la dimensión ideológica y los mecanismos de causación y sujeción que actúan sobre los individuos en el proceso de subjetivación. Ambos autores entendieron la importancia de elaborar formalmente una teoría que volviera a dar cuenta de los descubrimientos de Marx y de Freud, es decir, que permitiera volver a dar cuenta del

carácter descentrado, escindido e irreflexivo que singulariza al hombre en el proceso histórico de su devenir, colectivo e individual.

Tanto Althusser como Lacan estuvieron advertidos de la incidencia capital que el *cogito* cartesiano tuvo para la historia moderna de la ciencia, la política y la filosofía. Sin bien de maneras distintas y por caminos desiguales, ambos tomaron el gesto de Descartes como hilo crítico conductor de algún trayecto de sus enseñanzas o investigaciones. En el caso particular de Lacan, la huella del *cogito* estará presente a lo largo de toda su obra. Para aquel, la irrupción del *cogito* había producido en el campo del pensamiento un efecto esencialmente de sutura entre el ser y el sujeto; situación que, sin embargo, fue rápidamente reificada (invisibilizada u olvidada), lo cual llevó a su vez a no saber nada acerca de la división inmanente que caracteriza al sujeto, es decir, su hiancia estructural constitutiva, que lo deja en una situación de tensión irreductible entre el saber y la verdad. La práctica científica y filosófica post-*cogito* pretende desconocer los mecanismos de causación, sujeción y reproducción del sujeto, induciéndonos a pensar la relación entre éste y el orden social como si fuera una relación natural, es decir, como si el orden social fuera un dato objetivo al que todo sujeto debe apuntar en términos de adaptación o readaptación, porque esa es su naturaleza. Esta visión empiriocriticista de la ciencia y la filosofía que ha tendido históricamente a hipostasiar los conceptos, siempre deja abierta la posibilidad del retorno de las viejas conceptualizaciones humanistas y psicologicistas del sujeto, cuyos atributos son subsidiarios del paradigma de la conciencia.

Por último, la práctica científica y filosófica entendida de esta manera se vale del olvido estructural promovido por la dimensión ideológica de todo pensamiento para cimentar el hiato irreductible (la lógica de la falta y el exceso) que instituye a todo orden simbólico y, en consecuencia, a todo sujeto. De esta manera, la variante empirista de la ciencia y la filosofía termina auxiliando ideológicamente ciertas prácticas cuya dimensión política termina siendo sustentada por lecturas reduccionistas de carácter biologicista, las cuales respaldan la promoción de una lectura ultra determinista del sujeto, la historia y la ideología, al tiempo que vuelven a impulsar la vieja idea de verdad como adecuación resignada a un orden natural y objetivo.

Nuestra idea de (re)comenzar venturosamente algunas de las discusiones mantenidas por los pensadores continentales más influyentes de la segunda mitad del siglo pasado estriba en la férrea convicción que nos asiste respecto de la situación de impasse en la que ha quedado el psicoanálisis lacaniano, más precisamente su concepto pivote, el concepto de sujeto, el cual, a su vez, guarda una estrecha relación con el objeto del psicoanálisis: la hiancia estructural que caracteriza tanto al Otro como al mismo sujeto y al pequeño objeto *a*. En parte, esa situación se ha debido al privilegio otorgado a la variante estructural de la causalidad, una visión restringida de la dialéctica materialista, y al rechazo de la dimensión ontológica, dimensión inmanente a toda teoría del sujeto y requerida por el pensamiento de la sustracción.

Cuando uno vuelve la mirada hacia muchos de los textos legados por los grandes pensadores que poblaron la escena intelectual del último tercio del siglo XX, encuentra que la figura del sujeto habita en todos ellos, de una u otra manera, implícita o explícitamente, consciente o inconscientemente. A su vez, muchas de las discusiones científicas, filosóficas y/o políticas del presente vuelven a plantear la necesidad de revisitar el concepto de sujeto para determinar la incidencia de su formulación en los problemas actuales. Esta situación ha sido entrevista agudamente por Badiou en la introducción de su obra capital, *El ser y el acontecimiento* (2003), donde expresa que estamos asistiendo a una especie de "segunda época de la doctrina del sujeto", una época post-*cogito*, inaugurada de alguna manera por los desarrollos de Jacques Lacan, entre otros. Todo esto exige, en principio, pensar las implicancias y las consecuencias de tal afirmación. Y, en segunda instancia, exige intentar franquear los límites de este momento histórico post-cartesiano para alcanzar un mejor horizonte, un horizonte donde el trabajo de invención conceptual vuelva a ser puesto en valor y donde se promocione la construcción de nuevos lazos entre las distintas prácticas que sostienen -y pueden beneficiarse en la complejización de- una teoría del sujeto. Para el psicoanálisis lacaniano, esa tarea incluye volver a trabar una relación fructífera con la filosofía, tratando de que dicha intersección nos provea los elementos necesarios e indispensables para nuestra empresa de anudar la teoría del sujeto con la ontología matemática y la dialéctica materialista.

Este nudo nos parece capital para reponer de un modo vivo la pregunta que atraviesa por igual las empresas de Marx (y Althusser), Freud (y Lacan), Badiou (y nosotros). Nos referimos a la pregunta de: ¿cómo una estructura sobredetermina a otra estructura? O, para expresarlo en otros términos: ¿cómo forzar el pase de la determinación de lo real? Según Pascale Gillot (2010), ni el marxismo ni el psicoanálisis han podido aun responder estos interrogantes formalmente de un modo acabado y superador.

A pesar de los pesados efectos de reacción y repulsa bajo los cuales quedaron inscriptos los movimientos emancipatorios del siglo XX, existen en la actualidad muchos colectivos de pensamiento que están retomando el debate y posicionándose a partir del recupero de ciertas lecturas críticas de la segunda mitad del siglo XX. Esta situación lentamente va sentando bases muy interesantes para el (re)comienzo de la discusión acerca del proyecto moderno. El carácter hipócrita de este proyecto inacabado pero que cree poder resolver sus antinomias decretando el fin de todo, lo vuelve un proyecto sintomático que debe ser analizado hasta sus últimas consecuencias. Las formas de sujeción, de repetición y de sufrimiento humano son cada vez más sutiles, profundas y agudas: las formas de la soledad y del escepticismo, por ejemplo, son cada vez más frecuentes, cercanas a la melancolía, subsumiendo cualquier pensamiento o concepto sobre la vida en una interpretación de carácter biologicista y determinista, cuya única instancia terapéutica es la farmacológica o la de aprender sencillamente a arreglárselas con el síntoma, dado que es la madera de la que estamos hechos (Miller, 2008a y 2011). Por este motivo encontramos necesario retomar algunas de las discusiones que los autores mencionados más arriba presentaron como desafío, como crítica a este proyecto de la modernidad, que, si bien como señalaba Habermas (1985) se encuentra inacabado, al mismo tiempo, se presenta como lo más determinado e inmodificable, y cuya demanda social de adaptación al orden servil y normalizante termina siendo condición de posibilidad para un pensamiento a-crítico, despolitizado. En definitiva, termina siendo condición de posibilidad para aquello que Roudinesco expresa en su libro *Filósofos en la tormenta* (2007)

> (…) esta curiosa psicologización de la existencia que ha ganado toda la sociedad, y que contribuye a la despolitización creciente, la expresión más solapada de aquello que Michel Foucault y Gilles Deleuze llamaron un pequeño

> fascismo ordinario, íntimo, deseado, querido, admitido y celebrado por aquel que a veces es su protagonista y otras veces su víctima. Un pequeño fascismo que nada tiene que ver, claro está, con los grandes sistemas fascistas, puesto que se desliza en cada individuo sin que éste se dé cuenta, sin que peligren los sacrosantos principios de los derechos humanos, del humanismo y la democracia (Roudinesco, 2007, p. 12).

Nuestra propuesta, en este sentido, intenta tomar una dirección contraria a la dirección hegemónica del revisionismo contemporáneo. A partir de la idea marxista de emancipación y de la definición de acto filosófico como un movimiento de asalto o de corte, nos proponemos analizar algunos de los avatares que se han suscitado al interior del lacanismo desde la desaparición física de Jacques Lacan, no para establecernos como los mejores intérpretes de la historia reciente del movimiento sino para intentar especificar la orientación que la obra y/o el pensamiento del psiquiatra francés han ganado en el presente. Para expresarlo en los términos de Roudinesco, no para constatar la supuesta homogeneidad y consistencia teórica del lacanismo sino para elucidar la posible existencia de impasses en los que éste pueda haber quedado, producto del nudo científico, político y filosófico que da cuerpo estructural al campo.

Comprender algunos de los puntos más altos de la producción intelectual de Jacques Lacan en torno a la recepción del psicoanálisis freudiano en Francia requiere situarse dentro de las coordenadas que definieron el contexto general de la época. Ese contexto estuvo signado por el espíritu crítico de varios movimientos (científicos, políticos y filosóficos) que le otorgaron a la escena intelectual parisina de la segunda mitad del XX un tinte particular, único (Roudinesco, Badiou, Descombes). Dicho escenario contó con la participación activa de pensadores como Sartre, Canguilhem, Bachelard, Lévi-Strauss, Barthes, Ricoeur, Foucault, Derrida, Althusser, Deleuze, y el propio Lacan, entre otros. El legado de estos pensadores constituye en la actualidad un cuerpo de referencias ineludibles para continuar pensando la agenda de problemas actuales de diversos campos disciplinares. Tal como lo describe Roudinesco en *La batalla de cien años* (1993), el rasgo común de aquella época fue la clara intención de renovar por la vía de la crítica los postulados fundamentales sobre los que se hallaban cimentadas ciertas ideas científicas, políticas y filosóficas, impulso que

pudo llevarse a cabo en buena medida gracias al espíritu libertario y antiimperialista de la época.

En el caso particular de Lacan, su figura y su pensamiento fueron una pieza clave para la renovación del campo psicoanalítico francés (aunque luego trascendió las fronteras de dicho país y del psicoanálisis mismo). Su incidencia positiva se debió a la posición crítica que aquel asumió frente al estado de situación bajo el cual se hallaba el movimiento psicoanalítico internacional, con posterioridad a la muerte de Freud. Tal como ha sido expuesto por Roudinesco, el postfreudismo produjo una desviación y una reducción ideológica de la teoría y la práctica clínica a partir de las cuales todo el aparato conceptual del maestro vienés se vio contraído a la exaltación de la función de un yo normalizable, desvirtuando así de manera sustantiva lo más novedoso del invento freudiano. Esa reacción fue activamente denunciada por Lacan y, en un contexto de revuelta caracterizado por la aplicación operativa de ciertos vectores o criterios de rigurosidad científica, reformulaciones filosóficas, nuevas exigencias clínicas y subjetivas, etc., fue erigiéndose paulatinamente en la figura más importante del relevo freudiano. Su apuesta teórica tuvo la intención de poder instituir una enseñanza que partiera de la necesidad de plantear un retorno a Freud y que habilitara, en consecuencia, una nueva lectura del psicoanálisis. Este proyecto, más allá de la larga cadena de avatares político-institucionales que sufrió el movimiento lacaniano, logró concretarse entre 1953 y 1980[1]. El psicoanálisis contó en

[1] Si bien Lacan decreta formalmente como fecha de inicio de su enseñanza el año 1953, se sabe que la incidencia de su pensamiento en el ámbito intelectual parisino había comenzado hacia finales de la década del ´30, a partir de la novedosa forma de concebir la psicosis paranoide elaborada en su tesis de doctorado (1932) y la posterior publicación del texto sobre la familia (1939). Por otra parte, al tiempo que su posición teórica divergente con los criterios hegemónicos de la época le iba valiendo cada vez mayor reconocimiento en ciertos sectores extra-disciplinares, al interior de las instituciones donde se nucleaban las prácticas psi su orientación era objeto de fuertes controversias y rechazos por parte de algunos de los exponentes más renombrados de la época. Tal fue así que en 1963 la IPA (la Asociación Internacional de Psicoanálisis) decidió expulsarlo de sus filas, proscribir su enseñanza y castigar a todos aquellos que guardaran alguna vinculación con el analista hereje. Al año siguiente, Lacan decidió renunciar a la SFP (la Sociedad Francesa de Psicoanálisis), institución que había integrado junto a Daniel Lagache desde 1954 y que había surgido tras la crisis y posterior escisión de la vieja SPP (la Sociedad Psicoanalítica de París), y fundó su propia escuela, la EFP (la

Francia con la posibilidad de granjearse un reconocimiento más amplio, abrirse hacia otras disciplinas, dialogar con éstas y trazar múltiples intersecciones, asumiendo incluso para sí una posición crítica que le permitió al mismo tiempo que transformar sus conceptos fundamentales ocupar una posición de avanzada en el movimiento crítico de la época.

Sin embargo, nuestro objetivo no consiste en asumir una posición celebratoria frente a la figura y/o la obra de Jacques Lacan, glorificando la relevancia que este tuvo para el movimiento psicoanalítico internacional. Más bien intentaremos desarrollar una hipótesis de lectura a través de la cual poder revisar de un modo crítico la situación de impasse del lacanismo en general.

Nuestros objetivos entonces son: 1) recuperar un aspecto crucial de la teoría psicoanalítica lacaniana como lo es la teoría del sujeto, cuyo concepto pivote posee una serie de características singulares que merecen ser (re)tomadas y (re)pensadas a la luz de la teoría del sujeto elaborada por Badiou; 2) discutir la posición de rechazo que el lacanismo asume en general frente al problema ontológico, entendiendo que la antifilosofía de Lacan fue una suerte de programa inconcluso desde el cual aquel intentó conjeturar cuál ontología sería la requerida por su concepto de sujeto; y 3) discutir la doctrina de la causalidad estructural, una de las dos variantes en las que se dividió la dialéctica materialista y que atañe a la idea de causalidad que la teoría del sujeto pone en juego, entendiendo además que la causalidad estructural se ha quedado a mitad de camino en la elaboración formal de un pensamiento de la sustracción que sea capaz de dar cuenta de la novedad radical (emergente de un acontecimiento aleatorio). Consideramos aquí que la indagación y el logro de estos tres objetivos nos permitirían mostrar la posible ventaja que representaría para el por-venir del lacanismo recuperar la dimensión ontológica a partir de: a) la propuesta de la ontología matemática de Badiou como la ontología más conveniente para la teoría del sujeto, b) el planteo de la necesidad de atender a la dimensión causal pero desde una perspectiva distinta a la propuesta por la dialéctica estructural (doctrina de la causalidad estructural), para lo

Escuela Freudiana de París). Esta escuela dio origen al movimiento lacaniano albergando a distintos grupos durante dieciséis años, hasta 1980, momento en el que Lacan -en la antesala de su muerte- decidió disolverla para evitar los efectos *ad-hominem* de autoridad, reificación, cristalización y/o desvío del sentido de sus tesis fundamentales, hecho que de todas maneras ocurrió, tras las pujas intestinas acometidas por los principales seguidores del movimiento lacaniano.

cual la dialéctica materialista nos será de ayuda, y, por último, c) el planteo formal del carácter nodal que entendemos existe entre estos tres tópicos fundamentales del materialismo dialéctico. Por esta razón entendemos que nuestra hipótesis también puede ser leída como un intento de encauzar al lacanismo en la vía del (re)comienzo del materialismo dialéctico. Consideramos que este sería la única teoría general que podría oficiar de salvoconducto para nuestra práctica en un contexto cada vez más reaccionario, en el que la visión ideológica de las neurociencias gana terreno a pasos agigantados ofreciéndole a la política una pseudofilosofía que pretende reducirlo todo a la idea de un determinismo causal de índole biologicista (Badiou, 2008; Feenstra y Marzá, 2013), sirviendo a la lógica del biopoder.

Desde nuestra perspectiva, nos parece estar viviendo un estado de pauperización conceptual al interior del lacanismo que nos ha hecho perder terreno en muchas de las discusiones y/o problemas actuales. Muchos autores hablan ya de la necesidad de volver a Lacan o de encontrar otro Lacan como una manera de denunciar el estado de agotamiento y de malestar que se vive entre los propios psicoanalistas, a raíz del impasse en el que se encuentra nuestro campo. Sin embargo, desde allí se sigue insistiendo en repetir viejas fórmulas perimidas que no hacen más que perpetuar la agonía de nuestra práctica.
El lacanismo tuvo a momentos muy fructíferos durante los últimos años de la década del ´60, toda la década del ´70 y principios de los años ´80. Durante dicho período, la figura de Jacques-Alain Miller se constituyó, a través de sus escritos más tempranos, en uno de los referentes más lúcidos de la historia del movimiento. Sin embargo, con posterioridad a los años ´80, el lacanismo entró en una franca retracción que lo ha llevado a una situación de escasa invención conceptual. Esto ha hecho que se limiten los medios o las instancias a partir de los cuales continuar generando espacios de intersección con otros discursos y otras prácticas (o que, cuando se lo hace, se mantenga una posición de exterioridad discursiva que no permite reformular su práctica ni renovar sus conceptos). Nuestra tesis consiste en afirmar que esta situación de impasse es una consecuencia, en parte, de la presencia de dos factores no menores cuya incidencia tallan el estado actual del lacanismo. Nos referimos, por un lado, el expreso rechazo del lacanismo en general a pensar la dimensión ontológica como una dimensión necesaria, requerida por la teoría del sujeto. Y, por otro lado, a la

imposibilidad de franquear los límites de la doctrina de la causalidad estructural. Para nosotros, sendos obstáculos han provocado un debilitamiento de la teoría del sujeto que terminó siendo funcional para el retorno de viejas conceptualizaciones humanistas, substancialistas, psicologicistas y empiristas.

El gesto de fidelidad hacia el pensamiento o la obra de un autor no pasan por repetir inexpugnablemente las fórmulas de su discurso. Por el contrario, estamos persuadidos de que no existe mayor fidelidad para con una teoría que poder pescarla en sus silencios, en sus impasses, en sus vacilaciones o simplemente en sus puntos inconclusos. Por esta razón, hemos creído que era tiempo de volver la mirada hacia nuestra propia práctica, entender que se trata de un conjunto de ideas, de un pensamiento, y que como tal, exige ser (re)pensado a la luz de nuevas preguntas o nuevas respuestas formuladas desde otros ámbitos de pensamiento.

Para lograr nuestro cometido nos hemos propuesto, en primer término, presentar -a lo largo del capítulo primero- un recorrido que, si bien no puede decirse que constituya un estudio histórico riguroso, sistemático, busca dar cuenta de algunas de las características más relevantes que le imprimieron su sello particular al período intelectual que hemos escogido. Allí no sólo intentaremos dar cuenta de las principales discusiones que muchos de los pensadores más influyentes de la época mantuvieron entre sí o con tradiciones anteriores, sino que buscaremos dar cuenta de las principales motivaciones que conllevaron al levantamiento de tales querellas y a la necesidad imperiosa de buscar nuevos trayectos de pensamiento. En suma, buscaremos contextualizar la figura y el pensamiento de Lacan para entender los alcances de su proposición de refundar el psicoanálisis. Para alcanzar esto, resulta necesario dar cuenta de una serie de vectores que indudablemente intervinieron en el trenzado de un campo, de una coyuntura única: la incidencia de la filosofía alemana, que cumplió un papel considerable en la configuración de la inteligencia francesa; la división entre una filosofía de la vida y una filosofía del concepto, que contribuyó a un suelo común para el pensamiento continental en el cual podría reconocerse al concepto de sujeto como uno de sus denominadores comunes; la recepción de la fenomenología husserliana y su variante existencialista; la transformación operada por el estructuralismo a partir de los años ´50 y la crítica a la concepción empirista de la ciencia. A su vez, mostraremos cómo la

alianza entre el marxismo y el psicoanálisis vino a tallar un capítulo especial en dicha disputa por la visión de la ciencia, la política y la filosofía de entonces.

En el segundo capítulo, se analizará la construcción del concepto de sujeto operada por Lacan, mostrando cómo éste fue modelando paulatinamente su aforismo fundamental a través de distintas perspectivas teóricas tomadas a préstamo y ensayadas de un modo particular en el marco de su seminario, entendiendo que ello era una condición necesaria e indispensable para el sostenimiento de la novedad introducida por Freud: lo inconsciente.

A su vez, intentaremos mostrar de qué manera, a través de una selección discrecional pero racional, coherente, de textos precisos de la obra de Lacan se puede leer su teoría del sujeto y alcanzar así a distinguir -como ya fue dicho más arriba- su triple estatuto formal: lógico, ontológico y epistémico. Este recorrido se dirigirá, por un lado, hacia el reconocimiento de la importancia que la teoría del sujeto mantiene para la práctica psicoanalítica, una importancia que empero no siempre pareciera estar justipreciada por el propio movimiento lacaniano; y, por el otro, hacia el anudamiento -sin desconocer las diferencias que existen entre uno y otro planteo- de la teoría del sujeto de Badiou con el concepto de sujeto de Lacan, entendiendo que éste último termina invariablemente subsumido por una visión exclusivamente lingüística o retórica, dependiente de la posición que se tiene en el lacanismo en general, consciente o inconscientemente, respecto de la dimensión ontológica y la dimensión causal.

Precisamente las dos dimensiones que ponen en juego los factores problemáticos a los que hacemos alusión con nuestra tesis, y que atañen directamente al funcionamiento sintomático del nudo en cuestión. Motivo por el cual, en el tercer capítulo -apelando a una especie de doble movimiento-, trataremos primeramente de exhibir la construcción y el sentido histórico del término ontología, y, en segundo lugar, declarar la apertura ontológica que el giro lingüístico *composibilitó* para el pensamiento occidental contemporáneo a partir de decretar la existencia de múltiples orientaciones ontológicas: la orientación de rechazo -o ingenua-; la orientación histórica -o práctica-, la orientación lingüística -o poética- y la orientación formal -o matemática- (Farrán).

Finalmente, examinaremos los aspectos más relevantes del planteo de las dos posiciones que, frente a nuestra perspectiva, representan actualmente las dos posiciones disidentes o en pugna por la apertura del por-venir del lacanismo, la orientación lingüística y la orientación

formal. Procuraremos sentar nuestra posición de franca adhesión por la segunda orientación, enfatizando los aspectos gananciosos que la misma posee para nuestra práctica y justificando su presencia como un requisito indispensable para el sostenimiento de una teoría formal del sujeto cuya característica fundamental es la sustracción, es decir, su condición de estar separado sin estarlo.

Por último, en el capítulo cuarto de nuestra tesis, abordaremos el problema de la doctrina de la causalidad estructural. La otra dimensión inmanente a la teoría del sujeto que pone en juego nuestra práctica y que se revela a partir de su comprensión restringida y restrictiva de la dialéctica materialista como una dimensión sintomática en su funcionamiento nodal con la teoría del sujeto y la dimensión ontológica. Por este motivo, de la misma manera que lo planteamos en el capítulo precedente, trataremos de mostrar a través de un doble movimiento, primeramente, algunos de los criterios de validación científica y las disputas filosóficas que fueron imprimiéndole su forma moderna a la idea de la determinación causal, cómo la discusión en torno a la doctrina de la causalidad estructural es un tópico impostergable para el por-venir del lacanismo, para la práctica del psicoanálisis. Si bien a partir de los años ´60, esta doctrina le permitió al psicoanálisis y a otras prácticas, un relevo que abrió la posibilidad de (re)conceptualizar los dispositivos de lectura, los métodos y las intervenciones, hacia finales de la década del ´70 y principios de los años ´80 comenzaría a ser objeto de fuertes críticas producto de su visión excesivamente estructuralista de la causalidad y su interpretación restringida de la dialéctica materialista. Consideramos que la crítica elaborada por Badiou durante dichos años, fundamentalmente a través de dos textos cruciales para tal efecto como lo fueron *El (re)comienzo del materialismo dialéctico* [1969 (1974)] y *Teoría del sujeto* [1982 (2009)], es crucial hoy para el por-venir de nuestra práctica, para su apertura, para superar el círculo vicioso del estructuralismo en el que ha quedado atascado el concepto de causalidad para el lacanismo. Entendemos, además, que si dicha superación no se consigue, el nudo que sostiene a la teoría del sujeto queda expuesto a su disolución o bien a un armado cuyo funcionamiento habrá de ser repetitivamente problemático, sintomático.

Contrariamente a la pretendida sentencia de muerte del sujeto declarada por algunas corrientes o tradiciones modernas del siglo XX, Lacan fundó su apuesta teórica en relación al psicoanálisis a partir de la elaboración de dicho concepto. Esto le permitió establecer

nuevas bases o nuevos criterios para (re)pensar la relación entre el lenguaje, el hombre y la sociedad, para pensar los efectos de causación, sujeción y sobredeterminación que caracterizan al nudo de esa relación estructural. Sin embargo, Habermas [1985 (2012)] sostuvo que autores como Bataille, Foucault, Derrida y Lacan no van en sus producciones más allá de los márgenes establecidos por el discurso de la modernidad. Desde la perspectiva del filósofo alemán, el concepto de sujeto de Lacan no presentaría ninguna característica novedosa en relación al proyecto moderno. No acordamos con su diagnóstico. Badiou y otros pensadores contemporáneos han reconocido el salto de terreno que implica el recorrido genealógico del concepto de sujeto lacaniano y cómo su producción final arroja, sin decomisos, la conclusión de que se encuentra asentado sobre vectores lógicos, epistémicos y ontológicos muy distintos a los establecidos por la reflexión filosófica moderna, la cual rehúsa, además, el hecho de que la característica primordial de ese sujeto promovido por el inconsciente freudiano sea su división estructural inmanente, su escisión constitutiva.

Por otra parte, muchos de los debates actuales de la filosofía continental y las ciencias sociales en general hacen referencia a la teoría lacaniana o a algún concepto de esta en particular al haber encontrado en ella un punto de apoyo para relanzar sus posicionamientos y/o producir nuevos enfoques. El filósofo francés Alain Badiou adelantaba esta situación de adhesión o reconocimiento a la teoría lacaniana en la introducción de su obra fundamental *El ser y el acontecimiento* (1998), de la siguiente manera.

> Está siendo desarrollada una doctrina post-cartesiana del sujeto cuyo origen puede atribuirse a prácticas no filosóficas (la política o la relación instituida con las enfermedades mentales), y su régimen de interpretación, marcado por los nombres de Marx (y de Lenin), de Freud (y de Lacan), está intrincado en operaciones, clínicas o militantes, que exceden el discurso transmisible (Badiou, 1999, p. 9).

Como señala Badiou, "ningún aparato conceptual es pertinente si no es homogéneo con las orientaciones teórico-prácticas de la doctrina moderna del sujeto, de por sí interna a procesos prácticos (clínicos y políticos)" (Badiou, 2003, p. 10). Esta doctrina

contemporánea del concepto de sujeto se caracteriza por la destitución del sujeto moderno, el sujeto centrado y reflexivo cuya suposición le permitió a la modernidad realizar el proyecto de la razón y la autoconciencia, de la historia, del ser y del espíritu. La idea contemporánea de sujeto responde, por el contrario, a las nociones de escisión e irreflexión. En este sentido, la teoría del sujeto de Lacan es una referencia obligada para el campo de las ciencias sociales, la filosofía continental y la política actual. Esta referencia, sin embargo, no siempre es sencilla de atravesar pero, indudablemente, resulta clave a la hora de (re)pensar y (re)lanzar nuestros marcos teóricos de referencia.

El concepto de sujeto de Lacan requiere para su funcionamiento formal una ontología especial. Esa ontología, sin embargo, no fue pensada ni por Lacan ni por el lacanismo. Nuestra hipótesis es que el nombre del proyecto ontológico inacabado de Lacan para apuntalar su teoría del sujeto es *antifilosofía*.

Si bien su construcción quedó trunca y el lacanismo abandonó la empresa, nos resulta imprescindible reflotar y extremar la discusión en torno de este asunto. Anudar rigurosamente la teoría del sujeto a una ontología y a una causalidad representa en el presente la condición de apertura para el por-venir del lacanismo. En este sentido, volver a trabajar los conceptos de sujeto, de antifilosofía, de ontología y de causalidad nos puede ayudar a salir de la situación de impasse en la que ha caído el lacanismo en general desde la muerte de Lacan.

CAPÍTULO 1

LOS ALBORES DEL DEL LACANISMO

> Hay que ser miope para considerar como inoportunas o superfluas las discusiones de fracción y la delimitación rigurosa de matices. De la consolidación de tal o cual matiz puede depender el porvenir por largos años, muy largos años (Lenin citado en Althusser y Balibar, 1969/2004, p. 12).

El escenario intelectual parisino y las dos orientaciones de la filosofía francesa contemporánea.

Indudablemente, las dos grandes guerras mundiales marcaron para la humanidad en su conjunto un antes y un después en muchos aspectos, pero para Europa en particular ese tiempo post-destrucción significó la apertura de una serie de ideas, pensamientos y teorías cuyo impacto continúa aún vigente. Específicamente en Francia, la segunda mitad del siglo XX ha sido uno de los momentos de mayor efervescencia intelectual de la historia contemporánea, uno de los períodos más extraordinarios que se conozcan hasta el presente. Por la diversidad y el calibre de los pensadores que allí se dieron cita, por el impacto de sus investigaciones y las tradiciones a las que dieron lugar, por los debates que nutrieron y aún perduran abiertos, etc., podemos decir sin sonrojo que París fue el escenario más influyente de la filosofía continental durante dicho período.

En ese sentido, la extensa obra de Roudinesco (1993) sobre la historia del psicoanálisis en Francia nos ha parecido uno de los mejores documentos históricos sobre ese momento. Una exhaustiva investigación que nos permite echar una mirada lúcida y aguda al contexto intelectual parisino y sus múltiples aristas, paralelamente a la explicación de por qué la teoría freudiana, a pesar de las múltiples convulsiones suscitadas en el viejo continente desde su aparición, no consiguió modificar sustancialmente el escenario intelectual francés hasta 1960 (en ocasión del Coloquio de Bonneval[2]). Momento en el cual, además, a partir del desarrollo de las ciencias humanas y el movimiento cada vez más amplio y difundido de la salud mental, comenzó a cavarse una brecha en dicho escenario.

Fue entonces cuando los conceptos freudianos de inconsciente y de sexualidad, gracias a la solidaridad que ofrecían a la coyuntura libertaria y de revolución sexual e ideológica que la juventud empezaba a avivar, comenzaron a tener una mayor difusión. Simultáneamente, algunos pensadores[3] empiezan a observar con preocupación la forma en la que el avance de las ciencias humanas estaba teniendo lugar, fundamentalmente aquellas de claro corte tecnocrático, como por ejemplo la *ego psychology*, la psicología social, etc., al entender que este tipo de disciplinas cumplían funciones de adaptación de los individuos al sistema social, considerado como una invariante. En consecuencia, el conjunto de las ciencias

1 El sexto Coloquio de Bonneval se realizó en 1960, en el hospital psiquiátrico de dicha ciudad, bajo la dirección y organización de Henry Ey. El título del Coloquio fue "El inconsciente", y estuvo dirigido tanto a psiquiatras y psicoanalistas como a filósofos con el claro propósito de debatir sobre el estatuto del inconsciente freudiano. Los invitados pertenecían a las dos instituciones que nucleaban las dos grandes corrientes psi de aquel entonces. Nos referimos a la Sociedad Psicoanalítica de París (SPP) y a la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP), de la que formaba parte Lacan.

[3] Nos referimos fundamentalmente a la crítica que Althusser (1971), Balibar (1995 y 2004) y Pêcheux (1971 y 1975), entre otros, levantaron contra la avanzada positivista de la ciencia. Aunque también podrían mencionarse los nombre de Bachelard (1938) y Canguilhem (1969), quienes, de alguna manera, antecedieron a Althusser y al "círculo de epistemología" en esa concepción crítica de la ciencia.

humanas principia una suerte de "obstáculo epistemológico" para lo que entonces se pensaba como el re-comienzo de un pensamiento revolucionario, emancipador.

Por su parte, Roque Farrán sostiene que

> Foucault afirma enfáticamente [en su último escrito titulado "La vida: la experiencia y la ciencia"] que si no se tienen en cuenta las formulaciones teóricas de Canguilhem no se entenderá toda una serie de debates producidos en Francia, durante los años 60´y 70´, entre marxistas, psicoanalistas y sociólogos (Farrán, 2014, p. 33).

Sin desmerecer la lúcida lectura trazada por Foucault para dar cuenta del mapa científico, político y filosófico que precedió y siguió al mayo francés, existen otros autores como Vincent Descombes (1988) o Alain Badiou (2013) que también han delineado claves de lectura adecuadas para entender la divisoria de aguas que tuvo lugar en dicho escenario. El primero de ellos, desarrolla la hipótesis de la existencia de un discurso post-kojeviano en Francia, a partir del cual se desplegarían dos orientaciones o dos corrientes de pensamiento filosófico. Por un lado, lo que él llama el enfoque de las "tres H", en alusión a Hegel, Husserl y Heidegger; y, por el otro, lo que distingue como "Maestros de la sospecha", refiriéndose a Marx, Nietzche y Freud. Según Descombes, estas dos corrientes filosóficas habrían intentado conciliar la idea de existencia con la idea de concepto.

Por su parte, Badiou considera que la filosofía desplegada en Francia durante la segunda mitad del siglo XX es "comparable, por su amplitud y novedad, tanto con el momento griego clásico como con el del idealismo alemán" (Badiou, 2013b, p.11). El autor de *El ser y el acontecimiento* plantea que hubieron dos momentos que podrían ser considerados cruciales para el desarrollo posterior del pensamiento filosófico francés contemporáneo, se refiere a las dos conferencias que Henri Bergson dictó en la Universidad de Oxford, en 1911, sobre la percepción del cambio, y a la publicación del libro de León Brunschvicg[4], en

[4] León Brunschvicg (1869-1944) fue un filósofo francés, autor de numerosas obras sobre historia del pensamiento científico filosófico en las que resulta manifiesta su original postura especulativa, definible para algunos como idealismo crítico (*El idealismo contemporáneo*, 1905), en las que le concede un amplio margen a la física y a la matemática (*Les étapes de la philosophie*

1912, sobre *Las etapas de la filosofía matemática*. Badiou sostiene que la filosofía de Bergson propone la idea de una "interioridad vital, subsumida por la tesis ontológica de una identidad del ser y del cambio, basada en la biología moderna", mientras que la filosofía de Brunschvicg formula "la intuición conceptual (oxímoron fecundo a partir de Descartes), basada en las matemáticas y que describe la conformación histórica de los simbolismos en los que se recogieron de algún modo las intuiciones conceptuales de base" (Badiou, 2013b, p.12).

Finalmente, ambos autores coinciden en que el problema de la vida y el concepto fue el problema central y fundamental de la filosofía francesa contemporánea. Un problema que nos importa subrayar, aunque más no fuera a modo de título, puesto que, como lo han dicho Foucault y Badiou, es un problema que conduce finalmente al problema del sujeto.

> El sujeto es la parte común a las dos orientaciones: [porque] se lo indaga respecto de su vida, de su vida subjetiva, de su vida animal, de su vida orgánica; y se lo indaga también en cuanto a su pensamiento, su capacidad creadora, su capacidad de abstracción (Badiou, 2013b, p.13).

El sujeto es entonces a la vez que un inventor de conceptos un cuerpo vivo. Para Badiou, el hecho de que ambas corrientes reconduzcan su línea de pensamiento hacia el problema del sujeto, obliga a pensar el alcance y las implicancias de la herencia cartesiana en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX. Como es sabido, Descartes "se interesa simultáneamente en la física de las cosas y en la metafísica del sujeto" (Badiou, 2013b, p.14). Reconocer al autor del *Discurso del método* como el inventor filosófico del concepto moderno de sujeto, y reconocer que ambas corrientes desembocaban inexorablemente allí -lo quieran o no-, concitó a que una fracción destacada de los debates científicos, políticos y filosóficos del siglo precedente estuviera signada por "una batalla conceptual alrededor de la noción de sujeto, que, a menudo, adquiere forma de controversia referida a la herencia cartesiana" (Badiou, 2013b, p. 14).

---

matémathique, 1912; *La experiencia humana y la causalidad física*, 1922). A su vez, su orientación humanista hace que predominen en su pensamiento aspectos morales y religiosos que lo llevaron a reafirmar las ideas de la libertad y del amor como fundamento último de toda sociedad humana.

A su vez, para sistematizar mejor las dos orientaciones que dan cuerpo a lo que Badiou entiende como filosofía francesa contemporánea, el filósofo francés propone trazar una serie de categorizaciones u ordenamientos que llamará "operaciones metódicas". A través de las cuales procurará examinar en profundidad la compleja configuración del escenario intelectual francés del siglo XX. La primera operación es la que denomina "operación alemana", refiriéndose a la actitud que un grupo de filósofos franceses mantuvo en relación a "un corpus tomado de los filósofos alemanes". Desde la perspectiva badiouana, entre los ejemplos más emblemáticos de esta operación quizá se pueda mencionar el célebre seminario de Kojéve sobre Hegel, al que acudió toda o casi toda la *intelligentsia* francesa, y el descubrimiento de la fenomenología por parte de las nuevas generaciones de la elite intelectual francesa de las décadas del 30´y 40´. Uno de los nombres más significativos de éste período fue, sin dudas, el de Jean Paul Sartre. La hipótesis elaborada por Badiou intenta dar muestra del hallazgo que los franceses habrían realizado en la filosofía alemana: la posibilidad de fundar una nueva relación entre el concepto y la existencia, una "relación que adoptó variados nombres: deconstrucción, existencialismo, hermenéutica" (Badiou, 2013b, p.15). La segunda operación concierne estrictamente al campo de la ciencia, al intento de los jóvenes filósofos de separar la ciencia de la filosofía del conocimiento, entendiendo que aquella constituye un campo mucho más vasto y complejo que la simple producción de conocimientos. Entre los autores situados por Badiou bajo esta segunda operación, encontramos los nombres de Bachelard, Cavaillés, Lautman y Deleuze. Por último, una tercera operación, de corte más bien político, en la cual los jóvenes filósofos entendían que "implicar profundamente la filosofía en la cuestión política" (Badiou, 2013b, p.16) era una cuestión ética impostergable. De hecho, muchos de los autores de entonces fueron comprometidos activistas políticos: Cavaillés y Lautman (ambos fusilados por la Gestapo), Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, Althusser, Deleuze, Jambet, Lardreau, Ranciere, y tantos otros. En consecuencia, este momento particular de la filosofía francesa fue, tal y como lo refieren Roudinesco, Farrán, Descombes y Badiou, un momento creativo, consustanciado con la radicalización de posiciones tanto científicas, filosóficas, artísticas como políticas.

Asimismo, esta coyuntura preparó el terreno para una nueva forma de escritura filosófica en la que el concepto fue ganando paulatinamente una nueva disposición.

> En Deleuze o Foucault, encontramos un movimiento absolutamente nuevo de la frase. Hay en ellos un ritmo afirmativo sin concesiones, un sentido de la fórmula espectacularmente inventivo. En Derrida, descubrimos un trabajo de la lengua sobre sí misma durante el cual el pensamiento pasa como la anguila entre las plantas acuáticas. En Lacan, tenemos una sintaxis compleja que finalmente se asemeja solo a la de Mallarmé. Hay en todo ello una lucha encarnizada contra el estilo convencional de la disertación, al mismo tiempo que ese estilo retorna una y otra vez como se lo ve, de manera ejemplar, en Sartre o hasta en Althusser (Badiou, 2013b, p. 19).

La irrupción de una nueva forma de escritura generó, a su vez, la necesidad de componer un lenguaje distinto para el concepto de sujeto; para la ciencia y para la filosofía continental de los años 60´y 70´, éste no volverá a ser el que la matriz cartesiana supo anudar como agente de la razón y la conciencia. Ya no se tratará del sujeto moderno, centrado y reflexivo, sino de un sujeto oscuro, gobernado por otras fuerzas. Lo cual explica por qué el psicoanálisis devino un interlocutor fundamental para todo el escenario intelectual francés de la segunda mitad del siglo XX. Por ello decimos, siguiendo a Badiou, que ninguna otra situación más que ésta es la que nos ayuda a esclarecer el hecho de que

> toda la filosofía francesa contemporánea haya emprendido una profunda y severa discusión con el psicoanálisis. En la segunda mitad del siglo XX, esta discusión constituye en Francia una escena de enorme complejidad. Por sí sola, esa escena (ese teatro) entre la filosofía y el psicoanálisis es absolutamente reveladora. Porque su envite fundamental es, desde comienzos de siglo, la división de la filosofía francesa en dos grandes corrientes (Badiou, 2013b, p.20).

Al interior de esta coyuntura, las figuras -y las apuestas teóricas- de Althusser y de Lacan van a cobrar una relevancia mayúscula. Ambas líneas de pensamiento materialista convergieron en puntos importantes, afirmando la subordinación de la esfera biológica al orden simbólico o a la práctica social, la primacía del significante sobre el sentido, la necesidad de conceptualizar formas originales de la causalidad, cuyo punto más alto quizá haya sido el concepto freudiano de sobredeterminación. Concepto que desarrollaremos

exhaustivamente más adelante cuando abordemos específicamente el problema de la causalidad estructural.

La alianza marxismo-psicoanálisis

Del ´62 al ´67, los años de mayor auge y expansión del pensamiento estructuralista en Francia, el psicoanálisis y otras ciencias, así como también cierta filosofía de corte marxista, lograron reposicionarse en la discusión intelectual de la época y erigirse como vanguardias para la intelectualidad francesa de entonces. Y esto, precisamente, en la medida que el pensamiento estructuralista posibilitó la renovación de la vía marxista (el materialismo histórico y el materialismo dialéctico) en el campo de la ciencia, la filosofía y la política, al permitir forjar nuevas explicaciones sobre el funcionamiento de las sociedades, los individuos y las relaciones causales entre ambos. Como sostiene el filósofo Balibar, la empresa de Althusser fue preguntarse:

> qué clase de filosofía de la ciencia es susceptible de discutir, reconocer y experimentar el carácter científico del materialismo histórico (marxismo) y, más en general, un modo revolucionario de saber científico concerniente a la sociedad, la práctica y el comportamiento humano. La pregunta no se plantea solamente a propósito del marxismo, sino también, sin duda, del psicoanálisis (Balibar, 2005, p. 9).

Aun cuando se reconozca el carácter conjetural de dicha afirmación, esta alianza tuvo un papel clave en la organización de uno de los capítulos más importantes de este período histórico en Francia, cuyo contexto político e intelectual se encontraba ya en estado de ebullición desde los años de "la resistencia" contra la ocupación nazi. Este lazo entre el marxismo y el psicoanálisis influyó en el proceso de consolidación de una trinchera cuya visión crítica intentaba contrarrestar los efectos desviacionistas de varias concepciones dominantes de la época.

Esta alianza, por ejemplo, tuvo un papel clave en la resolución de dos situaciones críticas planteadas al interior del campo psicoanalítico. Por un lado, sirvió para oponerse a la paradójica situación que se vivía dentro de las instituciones a pesar del clima libertario. En particular, nos referiremos a las instituciones psicoanalíticas. Aunque ciertamente no eran la excepción, con los partidos políticos de izquierda habrá de ocurrir algo similar. Al tiempo que los grupos más jóvenes de estas sociedades comenzaba a exigir un cambio en la dirección de sus estructuras debido a la asfixia de su *statu quo*, Roudinesco en *La batalla de cien años* referencia que el papel jugado por las instituciones psicoanalíticas continuó siendo conservador, reaccionando contra el espíritu antiimperialista y libertario de la época. Fue en esta coyuntura particular que las figuras de Althusser y de Lacan habrán de convertirse paulatinamente en el mascarón de proa de la posición disidente. Como explica Roudinesco, Lacan será el único teórico importante después de Freud que la Francia psicoanalítica puede invocar. Gracias al relevo de la obra freudiana que éste realiza, la teoría psicoanalítica vuelve a provocar una revolución conceptual y se convierte en la punta de lanza de las nuevas generaciones intelectuales para combatir contra el oscurantismo humanista, psicologicista y conservador del orden establecido. Las dos instituciones psicoanalíticas anteriores a la Escuela Freudiana de París (EFP[5]), la Sociedad Francesa de

[5] La EFP fue creada y fundada por Lacan, en 1964, luego de su alejamiento de la SFP por las diferencias mantenidas con la IPA (Asociación Internacional de Psicoanálisis, la institución que nuclea a todas las organizaciones psicoanalíticas en el mundo).

Psicoanálisis (SFP[6]) y la Sociedad Psicoanalítica de París (SPP[7]) cerraron sus filas contra este nuevo movimiento; la primera, porque debió expulsar al maestro francés de sus filas para obtener así su reconocimiento institucional ante la Asociación Internacional de Psicoanálisis (IPA[8]); la segunda, porque su ideología socialdemócrata (liberal y conservadora) le impedía trabar lazo con los ideales del movimiento libertario estudiantil. Finalmente, porque ninguna de las dos instituciones acordaba con el modo particular de Lacan de leer la obra de Freud.

Los conflictos institucionales con Lacan terminaron de la peor manera.

> El 19 de noviembre de 1963 la asamblea general de la SFP obedece el mandato de la IPA y tacha de la lista de docentes a Jacques Lacan, quien pronuncia al día siguiente la primera y última lección de su seminario en el hospital Sainte

---

[6] La SFP fue un desprendimiento de la vieja Sociedad Psicoanalítica de París (SPP), fundada en 1953 tras las duras controversias entre Sacha Nacht (y el grupo de la corporación médica que lo secundaba) y Daniel Lagache (y el grupo de estudiantes universitarios liberales que lo acompañaba), en torno a la idea del análisis profano. Entre sus miembros más distinguidos estuvieron Jacques Lacan y Françoise Dolto, entre otros.

[7] La SPP se fundó en 1926 con el aval de Freud y fue la primera sociedad psicoanalítica en Francia. Tras los difíciles años de la guerra y la ocupación nazi, logró reabrir sus puertas en 1953. No obstante, las profundas divergencias entre sus integrantes la expusieron a múltiples crisis y escisiones. Algunos de sus integrantes históricos fueron René Laforgue, Rudolph Loewenstein y Marie Bonaparte.

[8] La IPA, fundada en 1910 por Freud, Ferenczi y otros, en la ciudad de Núremberg, tras celebrarse el segundo Congreso Internacional de Psicoanálisis, es el órgano de regulación y acreditación de dicha disciplina más importante a nivel mundial. El propósito de su creación tuvo que ver con la idea de salvaguardar el por-venir de la teoría y, de alguna manera, garantizar el progreso de su cuerpo doctrinal. No obstante, la conducción de la IPA siempre ha estado atravesada por fuertes controversias (no siempre teóricas) y en innumerables ocasiones ha sido acusada de no asumir la posición políticamente correcta ante situaciones de conflicto que atentaban contra el ejercicio de la disciplina, los derechos de los analistas o, incluso, ponía en riesgo la vida de estos.

> Anne, *Les Noms-du Pére* (Los nombres del Padre), y declara que no habrá ninguna otra (Attal, 2012, p.18).

Si bien dos meses más tarde Lacan pudo retomar el dictado de su enseñanza, aquel hecho marcó a fuego el devenir de Lacan y sus discípulos, concitando una serie de consecuencias para el movimiento que, con el paso del tiempo, fueron sentando las bases de la orientación actual del lacanismo[9] contemporáneo.

En un artículo reciente, el psicoanalista Baños Orellana reseña la conflictiva relación que Lacan mantuvo con algunas de las principales figuras de la IPA desde la época de su tesis, y señala que

[9] En virtud del carácter embarazoso que posee a estas alturas hablar adjetivamente de que algo es *lacaniano* o *lacaniana*, o que pertenece al *lacanismo*, nos vemos en la obligación de hacer un pequeño señalamiento al respecto. Nadie que haya trabado lazo con el psicoanálisis alguna vez, sea bajo la forma que fuere, desconoce la existencia de múltiples diferencias y entrecruzamientos teóricos y/o doctrinales al interior de dicho campo. O, para decirlo de otra manera, que el movimiento organizado alrededor del pensamiento de Lacan es muy heterogéneo y heterodoxo. Por lo tanto, somos conscientes de la ambigüedad que puede provocar en ciertos contextos o para ciertos lectores la utilización de este tipo de expresiones. Eventualmente, su utilización nos puede llevar irrecusablemente a incurrir en afirmaciones, consideraciones o caracterizaciones un tanto falaces o desajustadas, cuando no injustas. Sin embargo, más allá de este asunto (que, en última instancia, bien podría decirse que responde más a una cuestión identificatoria y/o de reconocimiento político institucional), nosotros no tenemos reparo en reconocernos *lacanianos* o formando parte del *lacanismo*. Estamos convencidos de que si se trabajan formalmente las verdaderas diferencias conceptuales entre las distintas escuelas u orientaciones del lacanismo (sin desconocer que hay lecturas antagónicas), dando cuenta de cuáles son los nudos teóricos que cada una de ellas decide darle a ese ismo (y deduciendo las consecuencias que ello tiene para la práctica), se puede continuar utilizando dichos términos; entendiendo, además, que son la marca acontecimental de un pensamiento que nos ha atravesado y transformado para siempre. No acordamos en absoluto la idea sugerida por algunos colegas de abandonar o dejar caer la definición de *lacanianos* o *lacanismo*. Creemos que aún son significantes que pueden dar a pensar. Esta tesis intenta ir por esa vía.

una mañana de comienzos de la década del setenta que en sus memorias Catherine Millot[10] elige no fechar, Jacques Lacan piensa en el día que rehusó sumarse a la cena organizada por dos viejos hermanos de análisis, Nacht y Lagache, para festejar la primera visita de Loewenstein a París desde su precipitada partida en medio de la guerra. ¿Estaba arrepentido del desplante? No. En ese momento, era a mediados de 1965, no habían pasado ni siquiera cien días desde que, luego de interminables negociaciones y desengaños, el Ejecutivo de la IPA había propuesto incluir a la SFP en su marco siempre y cuando se cumpliera la condición indeclinable de que Jacques Lacan quedara excluido de la lista de analistas didácticos y se prohibía a todos los candidatos en formación escuchar sus seminarios; en cuanto a aquellos que ya estaban en su diván, y que eran un buen número, tenían sesenta días para cambiar de analista y no quedar exonerados. El veredicto era resultado de dos informes de una comisión inspectora presidida por Turquet[11]. La reciente liberación del secreto de sus archivos dejó a cielo abierto las decisivas presiones de la cúpula de la SPP (desde 1957 la princesa [Marie] Bonaparte era presidenta honoraria también de IPA y Nacht uno de los vicepresidentes de IPA en el período decisivo de los años 1957-1965), y cómo Daniel Lagache, secundado por Granoff,[12] aceptan los requerimientos que dejan a Lacan y a los suyos sin otra

[10] (1944) Esta psicoanalista francesa de orientación lacaniana, paciente de Lacan y asistente de su Seminario, se desempeña actualmente como profesora de psicoanálisis en la Universidad de París VIII.

[11] Pierre Maurice Turquet (1913 – 1975) fue un psiquiatra y psicoanalista inglés, al que se le encomendó -por hablar francés- presidir la comisión que debía evaluar la inclusión o no de la SFP a la IPA.

[12] Wladimir Alexandre Granoff fue un médico psiquiatra y psicoanalista de origen ruso, radicado en Francia, que participó de la revuelta llevada a cabo por los jóvenes estudiantes de psicoanálisis que reclamaban un cambio en la política institucional de la vieja SPP. Esa revuelta, que recibió el nombre de “troika” (reseñada por Roudinesco en su libro *La batalla de cien años*), estuvo liderada por Granoff, Serge Leclaire y Françoise Perrier. Años después, Granoff integró junto a Daniel

> opción sensata que la del alejamiento definitivo. Antes que la muerte analítica, era preferible entregar la bolsa con la sigla de la SPP. A la luz de nuestros días, cuesta entender la miopía e iniquidad (Baños Orellana, 2016, p. 23-24).

Por otro lado, la alianza mencionada entre el marxismo y el psicoanálisis, proporcionó herramientas conceptuales para enfrentar la mirada organicista de la psiquiatría y la psicología que se habían consolidado en Francia tras el final de la segunda guerra mundial (herederas en gran medida del degeneracionismo, la eugenesia y el positivismo decimonónico del siglo XIX). Sin embargo, el historiador Mauro Vallejo (2012) pareciera contradecir esta tesis sobre la organogénesis de la época cuando explica que durante la última década del siglo XIX, la teoría de la degeneración había comenzado a ser cuestionada en Europa; y que la psiquiatría francesa, durante la primera década del siglo XX, la abandonó por completo. Dando lugar a aquello que Vallejo llama "una familiarización de la patología", haciendo alusión al papel etiológico que la institución familiar comienza a jugar en aquellos años en las explicaciones causales de la enfermedad mental. Rasgo que también distingue el filósofo y psicoanalista francés Bertrand Ogilvie (2000) cuando indaga acerca de las diferencias teóricas que dan cuenta del nivel etiológico de la enfermedad mental entre la época de la tesis de doctorado de Lacan (1932) y la época del texto *La familia* (1938). Siguiendo la huella de las investigaciones realizadas por Laplanche, Assoun, Gould, Sulloway y otros, acerca de la herencia de Lamarck, Haeckel y Darwin en los desarrollos de Freud, el trabajo de Vallejo permite comprender que si bien Freud jamás abandonó el postulado hereditarista, su posición al respecto nunca dejó de ser ambivalente. Puesto que el maestro vienés expresa, por un lado -como lo ha hecho notar Laplanche-, "una verdadera pasión por lo filogenético" al no dejar caer el factor hereditario de su conceptualización etiológica de la enfermedad mental, y, por el otro, una torsión respecto al modo de entendimiento clásico de dicho concepto, en el sentido que refleja el carácter social (sexual) de la naturaleza humana y acentúa los elementos conflictivos de la interacción social que se transmiten generacionalmente desde el pasado.

Lagache la SFP, institución que, tras el informe Turquet, aceptó la cláusula de expulsión de Lacan a cambio de obtener el reconocimiento orgánico de la IPA.

A pesar de dicha ambivalencia, se podría afirmar que la situación del psicoanálisis en Europa se encontraba, tras la muerte de Freud sucedida en 1939, delineada y gobernada por las orientaciones inauguradas por Anna Freud y Melanie Klein, dos autoras que si bien exhibían diferencias doctrinales muy marcadas entre sus corrientes, le otorgaban un lugar preponderante, crucial, en sus elaboraciones conceptuales a las nociones de desarrollo y de psicogénesis. Razón por la cual, durante las décadas del ´40 y del ´50, el psicoanálisis en Europa se vio casi reducido a una teoría del desarrollo.

La psicoanalista Graziela Napolitano señala al respecto que en 1950, en ocasión del Primer Congreso Mundial de Psiquiatría, Lacan cuestionó duramente la noción de instinto como noción para caracterizar lo inconsciente, "un inconsciente… asociado a lo primordial, a lo arcaico, en proximidad con… un sustrato fisiológico" (Napolitano, 2005, p.17). En esa misma ocasión, Lacan criticó la posición biologicista de uno de los psiquiatras más encumbrados de la época, el Dr. Franz Alexander[13], quien, al igual que muchos de sus colegas contemporáneos, conceptualizaba la sexualidad como "una descarga de tensiones". A partir de su "retorno a Freud", Lacan califica la teoría de los instintos como una concepción mítica que oscurece el descubrimiento freudiano de lo inconsciente.

> La familia como institución es lo que conduce a Lacan a debatir la importancia que debe otorgarse a los factores culturales, en la medida en que la familia

[13] Este médico y psicoanalista húngaro (1891-1964), formado en las Universidades de Budapest (Hungría) y Göttingen (Alemania), y en el Instituto Fisiológico de Cambridge (Inglaterra), trabó contacto con los desarrollos de Sigmund Freud luego de la primera guerra mundial. A partir de allí comprendió el papel del psicoanálisis en la explicación de los fenómenos mentales. Está considerado como uno de los fundadores de la psicosomática psicoanalítica y cofundador de la criminología psicoanalítica. Elaboró el concepto de "experiencia emocional correctiva" para definir una importante veta en el proceso terapéutico psicoanalítico. Fue el primer candidato en formación por el Instituto Psicoanalítico de Berlín, donde luego será profesor y un reconocido analista didáctico. En 1930 fue invitado a los Estados Unidos por Robert Hutchins, presidente de la Universidad de Chicago, para desempeñarse como profesor invitado en psicoanálisis. Alexander trabajó en el Instituto de Psicoanálisis de Chicago y en 1950 elaboró una suerte de catálogo de enfermedades psicosomáticas, que posteriormente sería conocido bajo el nombre de Holy Seven.

> humana no puede ser equiparada con la familia biológica, y cualquier análisis que se realice debe adaptarse a esa estructura compleja. (Napolitano, 2005, p. 66).

De hecho, en su temprano escrito sobre *La familia* Lacan afirma que lo instintivo biológico se encuentra en el hombre sobredeterminado por lo social cultural:

> la familia humana permite comprobar en las primerísimas fases de las funciones maternas, por ejemplo, algunos rasgos de comportamiento instintivo, identificables con los de la familia biológica: sin embargo, tan pronto como se reflexiona acerca de lo que el sentimiento de la paternidad debe a los postulados espirituales que han marcado su desarrollo, se comprende que en este campo las instancias sociales dominan a las naturales: hasta un punto tal que no se pueden considerar como paradójicos los casos en los que las reemplaza, como por ejemplo en la adopción. (Lacan, 2003, pp. 14-15).

Respecto de esta mirada, Jacques Derrida ha dicho que "Entre Freud y sus sucesores, incluido Lacan, la teoría edípica supone un modelo fijo: la identidad estable del padre y la madre". Por lo tanto, para Derrida "el psicoanálisis siempre quiso ser un psicoanálisis de las familias" (Derrida y Rudinesco, 2014, p. 45). No obstante, son consabidas las críticas de Althusser y de Lacan a la psicología y el psicoanálisis de los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra por su impronta positivista, empirista y humanista.

De modo que, si los años ´30 y ´40 marcaron la antesala del "retorno a Freud" o, para decirlo de otro modo, representan el tiempo durante el cual Lacan realizó los primeros ensayos de la operación de inversión del psicoanálisis, los años ´50 estuvieron caracterizados por la fuerte cruzada contra el biologicismo y el evolucionismo presentes en el psicoanálisis y la elucidación de la antinomia etiológica entre "desarrollo" e "historia". Oposición que, como señala Napolitano, surge

> a partir de privilegiar el concepto de rememoración, diferenciándolo de toda memoria biológica así como de una vivencia intuitiva, tal como Bergson la concebía en función del especial relieve que adquiere en su obra la dimensión del tiempo vivido. Lo que Lacan llama historia se diferencia de un simple

> desarrollo cronológico o lineal por la existencia en cada momento de una doble dimensión, anticipatoria y retroactiva (Napolitano, 2005, p. 20).

En ese sentido, creemos que Bertrand Ogilvie lee con acierto cuando afirma que algunas de las tesis lacanianas de los años ´30 y ´40 configuraron una suerte de antesala a lo que se suscitaría a partir de los años ´50 bajo la denominación de "retorno a Freud". Forma bajo la cual el pensamiento lacaniano irá estableciéndose en Francia como el relevo del freudismo, aunque un relevo cuyas características singulares no autorizan la idea de una continuidad progresiva como sostienen algunos comentadores. El relevo lacaniano se asemeja mucho más a una sustitución renovadora que a una prolongación aggiornada de los fundamentos del pensamiento freudiano. En consonancia con este espíritu, el psicoanalista Alfredo Eidelsztein afirma que:

> Nunca se ha seguido a Lacan en el punto donde el retorno a Freud significa siempre ir hacia lo nuevo, hacia adelante -no un volver atrás. Se trata de un "adelante" de una novedad absoluta, siempre nuevo. …el estatuto del retorno a Freud es un retorno a lo nuevo de Freud, es decir, a nada que Freud ya haya dicho. Tal es el sentido del retorno a Freud de Jacques Lacan: volver a lo nuevo. Pero para volver a lo nuevo de Freud es menester dejar caer todos los prejuicios de saber en los que, precisamente, se sostenía la enseñanza freudiana, que… tenían que ver con los prejuicios de su época (Eidelsztein, 2010, pp. 82-83).

A pesar de ello -o precisamente por ello, es decir, por su carácter innovador-, podría pensarse en la existencia de ciertas similitudes entre aquella repulsa que en el amanecer del siglo XX se levantó contra Freud (contra el carácter subversivo de su pensamiento en torno a la conceptualización de lo inconsciente y la sexualidad humana) y esta otra ocurrida durante los años ´50 y ´60 que se alzó contra Lacan (contra su idea de retornar a Freud para sacar al psicoanálisis de su impasse adaptativo y substancialista). Roudinesco (1993) explicita muy bien esta dimensión cuando subraya que la obra de Lacan, a pesar de haber alcanzado finalmente su integración a la cultura francesa, fue objeto desde distintos sectores de la derecha científica, política, filosófica e, incluso, psicoanalítica, de críticas

que intentaron soslayar o menoscabar la importancia significativa que tuvo su aporte para el campo psicoanalítico, filosófico, político y científico de la época.

A la luz del estructuralismo, el lacanismo se convierte entonces en una alternativa superadora del pensamiento existencialista sartreano para otros sectores de la intelectualidad francesa, cuya concepción humanista de la conciencia ya no era tomada en cuenta para la explicación causal de la sobredeterminación de la historia sobre los individuos. Por esta razón, expresamos -en línea con la tesis de Roudinesco- que desde 1964 en adelante, la historia del psicoanálisis en Francia es la historia del lacanismo.

El encuentro entre Althusser y Lacan

El revisionismo[14] crítico concitó parte de la efervescencia de aquellos años alrededor del pensamiento de autores como Louis Althusser (y su grupo de discípulos, entre los que se

[14] El revisionismo es un término sumamente complejo que, dependiendo del ámbito en el que se lo invoca (académico o político) o de los intereses en juego (científicos o seudocientíficos/ideológicos) por parte de quienes lo invocan, puede contener tanto una connotación positiva (crítica), o bien una connotación negativa, (reaccionaria). En algunos casos, fundamentalmente cuando el término revisionismo da cuenta de una posición estratégica de manipulación política de la historia, se dice que es sinónimo de negacionismo. Este es el sentido que le hemos querido dar acá, en este contexto particular, donde autores como Althusser y Lacan, entre otros, consideraban que ciertos círculos marxistas y freudianos, a partir del alejamiento teórico que manifestaban en sus producciones teóricas respecto de las teorías de Marx y de Freud, renegaban de los principios fundamentales que anudan las prácticas que dicen defender. Desde 1963, la posición de Althusser dentro del partido comunista francés empieza a ser objeto de fuertes críticas. La adhesión althusseriana a un leninismo clásico y a las tesis maoístas sobre la dialéctica representan para los comunistas ortodoxos un peligro jdanoviano, en un momento donde el partido atraviesa una crisis por la ruptura sino-soviética. El partido comunista francés se mantiene ligado a los ideales humanistas del marxismo soviético a la vez que se orienta hacia un liberalismo pragmático, sin realizar una crítica al stalinismo. Atacado entonces por el partido, Althusser comienza a ser criticado por sus propios alumnos, quienes le reprochan su posición revisionista. Este término, que forma parte del

contaba Jacques-Alain Miller), Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida, George Canguilhem y Gilles Deleuze, entre otros. Todos estos grandes pensadores de la segunda mitad del siglo XX francés y que marcaron el rumbo de la filosofía continental contemporánea se concentraban en torno a la idea de la primacía de la lengua como principio de la causalidad estructural, cuestionando fuertemente, además, la ideología psicologicista y humanista desde el materialismo histórico, la teoría del significante y la letra, el concepto de inconsciente, la arqueología, el deconstruccionismo, etc.

La primacía de la lengua como objeto de estudio fue consecuencia de los desarrollos de Ferdinand de Saussure, fundador de la lingüística moderna. C. Lévi-Strauss, junto a E. Benveniste y a G. Dumézil, fue unos de los primeros investigadores en Francia que exportaron la teoría del lingüista suizo, dando lugar al método estructuralista. La lingüística estructural de Saussure sirvió primeramente al relevo estructural de la antropología (C. Lévi-Strauss) y el psicoanálisis (J. Lacan). Por su parte, Lacan llevará un poco más lejos la aplicación de la teoría lingüística estructuralista al reformular el estatuto del significante y su relación con el significado, una reformulación que significó una subversión del signo saussureano y la consecuente redefinición de las nociones de lengua, sistema, estructura y sentido (producción de significación). Luego, el estructuralismo será solidario de la revisión crítica llevada a cabo en el terreno de la filosofía y las ciencias humanas, al posibilitar descentrar el eje del análisis y trasladar ciertos elementos de juicio hacia las nociones de lenguaje, sistema, forma, letra, sincronía. Esta consolidación de la

---

vocabulario marxista, integra la doctrina de E. Bernstein, quien acusó de reformistas a los que impulsaron la legalización del comunismo en las democracias europeas. Lenin había denunciado al revisionismo de posición oportunista y pragmática por su adaptación a la coyuntura del momento. Critica que también realizó Mao cuando denunció la situación soviética, y que en los años ´60 se hizo generalizada dentro del marxismo al denunciar la tendencia de subordinación de los partidos occidentales a la democracia burguesa. Contra esta corriente revisionista del marxismo, de orientación krucheviana, el maoísmo intenta reivindicar la orientación leninista del marxismo. El problema es que en esa lucha también se reivindica al stalinismo. En Francia, el maoísmo cobra fuerza y se cuestiona cualquier posición que tenga algún viso de revisionismo, puesto que este término simboliza el abandono de los principios marxistas leninistas a favor de una adaptación pragmática al orden hegemónico del mundo.

implantación del estructuralismo en diversas áreas del pensamiento fue lo que le permitió al lacanismo terminar de afianzarse como posición de relevo del freudismo. De hecho, no es una casualidad ni un capricho que en el ámbito académico de la filosofía fuera Althusser quien se valiera de los aportes realizados al freudismo por la lectura renovada de Lacan. Coyuntura que habría de marcar definitivamente el encuentro entre ambos autores.

El interés de Althusser por la producción lacaniana tiene lugar a comienzos de los años ´60, momento en el que la crítica antifenomenológica tiene más fuerza. Su formación de orientación marxista y spinoziana, le permitió ver en la obra de Lacan la posibilidad de aplicar el concepto de inconsciente freudiano a su crítica materialista de la fenomenología humanista y la dialéctica hegeliana, presente en el marxismo de su tiempo. La obra de Althusser se enmarca dentro de lo que fue el proceso de desestalinización de la ex URSS y el recomienzo del materialismo dialéctico de Marx. Althusser, discípulo de Gastón Bachelard, consideraba que la obra de Marx constituía un acontecimiento sin precedentes para el campo de la Historia, las ciencias, la filosofía y la política. Por ello propone volver, a través de la lectura sintomal (método), a la obra y al pensamiento marxista. Pero Althusser, al igual que Lacan, creía férreamente en la idea de que dicho retorno no podía llevarse a cabo de cualquier manera, es decir que no se podía realizar desde una matriz de pensamiento humanista, fenomenológica, psicologicista ni esencialista. De allí que la maniobra althusseriana de retorno a Marx guarda cierta analogía con la maniobra lacaniana de retorno a Freud. Estos dos renovadores, dirá Roudinesco, guardan una relación apasionada con sus maestros, y trabarán entre sí un vínculo muy singular. Ambos autores supieron leer la desviación producida por la tradición de la filosofía francesa, y desde allí, cada uno en su propio campo disciplinar, intentaron corregir esa desviación a partir de reescribir y reelaborar las teorías de Marx y de Freud desde nuevos horizontes epistémicos.

Althusser resuelve enviar a algunos de sus discípulos a participar del seminario que Jacques Lacan dictaba en el Hospital Saint Anne, de París, con el propósito de que éstos pudieran trasmitir luego, para el resto del grupo, los conceptos que allí se trabajaban. Alain Badiou y J-A. Miller serán los encargados de exponer los fundamentos de la teoría lacaniana a los demás integrantes del círculo althusseriano. Situación que generó en ambos discípulos de Althusser una relación posterior muy fuerte con el pensamiento de Lacan. Para Badiou, el

pensamiento lacaniano es condición *sine qua non* para repensar la filosofía, la ciencia y la política contemporáneas. Para Miller, la praxis del psicoanálisis lacaniano se constituyó en su campo disciplinar de referencia.

Para Althusser, la teoría lacaniana resultaba estratégica para librar su batalla contra el adaptacionismo psicologicista imperante en las ciencias humanas y el revisionismo humanista imperante en el marxismo. Por este motivo, a partir del año ´63 los textos lacanianos comienzan a ocupar un lugar clave en la producción e investigación de las filas althusserianas. Como resultado de esos intercambios, en 1964 Althusser redacta un artículo titulado “Freud y Lacan” donde denuncia el revisionismo del que fueron objeto el psicoanálisis y el marxismo; evoca a los tres grandes autores malditos del siglo XIX: Marx, Nietzsche y Freud, condenados a la soledad por haber inventado teorías más allá del Padre (“filiación legal”) y que, de alguna manera, echaron por tierra la concepción moderna del hombre. Finalmente, el artículo aborda la operación de retorno a Freud llevado a cabo por Lacan, señalando que este fue el único que supo elucidar epistemológicamente la obra freudiana. Sin embargo, Althusser nunca define al revisionismo como una desviación. Roudinesco aclara que ambos términos no son idénticos aunque pertenezcan en la coyuntura intelectual de los años ´60 a un zócalo común. Para la historiadora francesa, la desviación siempre supone la presencia de una patología en relación a una norma. La revisión, en cambio, designa la presencia de un proceso inherente a toda teoría: su transformación como efecto de lectura e interpretación. Por éste motivo, para Althusser se trata de asumir una posición teoricista que permita elucidar dichas transformaciones. Lacan, por su parte, escoge el término desviación para referirse a sus adversarios teóricos y evitar, de esa manera, que su enseñanza sufra los efectos del postfreudismo.

Por otro lado, en 1965 Althusser decide, en el marco de su seminario, trabajar una lectura de *El capital*, de Karl Marx. Junto a algunos de sus discípulos (Establet, Macherey, Rancière y Balibar), elabora la noción de “lectura sintomal” y, a partir del concepto bachelardiano de “corte epistemológico”, separa un Marx maduro, plenamente marxista, de un Marx joven, aun hegeliano. Ese trabajo se publicaría dos años más tarde, en 1967, bajo el título *Leer El capital.* Simultáneamente, aparecen una selección de artículos bajo el título *Pour Marx*. Desde entonces, los trabajos althusserianos cobran celebridad y pasan a

integrar el arsenal teórico de la concepción estructuralista, junto a los trabajos de Barthes, Lévi-Strauss, Foucault y Lacan.

Para los jóvenes althusserianos lectores de la obra de Lacan, la propuesta de este representa la posición teórica a seguir para luchar contra el revisionismo psicoanalítico norteamericano, cuyos ideales de adaptación al medio rehusaron el carácter subversivo del descubrimiento freudiano para asimilarlo a la concepción médica y psicológica. Lacan, por su parte, catalogó de desviación la posición doctrinal del neofreudismo. Por lo tanto, en vísperas de la revolución cultural china, las posiciones anti-revisionistas del lacanismo y del maoísmo parecieran contar con un terreno común para el encuentro teórico. Aun cuando el maoísmo defendiera, en materia de artes y ciencia, al régimen censor y sectario jdanoviano del stalinismo. La vanguardia teoricista estructuralista de los años ´60 forja entonces una posición anti-revisionista que, entre 1965 y 1966, dio como resultado la publicación de tres importantes revistas: *Études de planification socialiste*, alrededor de la enseñanza de Ch. Bettelheim; *Les cahiers marxistes-léninistes*, alrededor de la enseñanza de L. Althusser, y *Cahiers pour l´analyse*, alrededor de la enseñanza de J. Lacan, (publicación sobre la que volveremos más adelante). A pesar de sus evidentes diferencias de orientación, las tres revistas tienen en común la propuesta de retornar a los principios fundadores de las prácticas que abordan: la economía (la primera), el marxismo (la segunda), y el psicoanálisis (la tercera).

Para mediados de 1964, la mayoría de los discípulos de Althusser han adherido a la escuela lacaniana para fundar un grupo de estudio sobre "la teoría del discurso". En diciembre de ese mismo año, mientras Althusser comenzaba con su propuesta de relectura de *El capital* de Marx, Lacan dicta una conferencia ante un público más restringido donde habría de comentar y transformar la fórmula del cogito cartesiano: en lugar de escribir "pienso, luego existo", Lacan escribe "pienso: luego existo". Pero a comienzos de 1966, con el inicio de la revolución cultural china, el grupo de alumnos althusserianos sufre una escisión pro-china que divide al colectivo en varias tendencias. Muchos de estos mismos actores se volverán a encontrar, post-mayo francés, en las filas de la izquierda proletaria.

El giro de los años ´60 y el reordenamiento del pensamiento de Lacan

Los años ´60 significaron un momento de quiebre en la enseñanza de Lacan; todo lo avanzado hasta ese momento habrá de sufrir un reagrupamiento y una redefinición. Su célebre tríada "simbólico, imaginario y real" comienza a ser conceptualizada en función del "grafo del deseo": conjunto de objetos (vértices o nodos en los que Lacan escribe sus conceptos para representar las relaciones que establece entre ellos) que termina de formalizarse en el transcurso de 1960 y que ilustra el periplo "sufrido" por todo hablante a partir de su encuentro con el Otro, entendido como campo del lenguaje, campo que lo determina y le fija una orientación posible para su existencia como viviente. El esquema óptico, el grafo del deseo, la teoría de los cuatro discursos y el nudo borromeo constituyen, en diferentes momentos, las distintas herramientas teóricas que Lacan toma para establecer su matriz de conceptos. En el momento en el que nos encontramos, el concepto de sujeto aparece fuertemente articulado a las fórmulas del fantasma y de la pulsión, fórmulas que se expresan en el nivel superior del grafo del deseo y que sirven para estabilizar dos momentos singulares de la relación entre el hablante y el Otro: la fórmula de la pulsión expresa la relación del sujeto con la demanda del Otro, tiempo inaugural en el que el Otro aparece para el sujeto como completo; y la fórmula del fantasma expresa la respuesta del sujeto ante el desvelamiento de la incompletud del Otro. Estas fórmulas no solo sirven para dar cuenta del sujeto sino también para introducir un nuevo concepto de objeto.

Después del seminario del año 63-64, dedicado a los fundamentos del psicoanálisis, Lacan dedicará su espacio al abordaje de los problemas cruciales para el psicoanálisis, título del Seminario XII. Lacan continúa luchando contra el revisionismo neofreudiano representado en Francia por la SPP y la orientación lagachiana. Lo que busca alcanzar contra viento y marea es un estatuto formal de cientificidad para su teoría y, de esa manera, evitar la suerte corrida por Freud en Norteamérica. Para ello se vale de un modo no explícito de los trabajos del *Círculo de Epistemología*.

En 1966 aparece por primera vez la revista *Cahiers pour l´analyse*. Esta revista de clara orientación lacaniana se propuso contribuir a la creación de una teoría del discurso, para lo cual habría de presentar una interesante serie de trabajos de diversos autores sobre temas

tales como la lingüística, la lógica, la ciencia y el psicoanálisis. Si bien se podría decir que la perspectiva del Círculo era althusseriana y canguilhemiana, sus integrantes sentarían desde el inicio una evidente ruptura con la orientación de los dos maestros al promover una epistemología centrada en la primacía del discurso de la ciencia y de la lógica. Este viraje -como declara Roudinesco-, no sólo marcó la ruptura con las posiciones de Althusser y de Canguilhem, sino también -y en cierta forma- con la de Lacan. Roudinesco señala que para comprender los alcances y las implicancias del giro lógico de los años ´60 en la enseñanza de Lacan es necesario poner en correspondencia y cotejar la serie de presentaciones realizadas por Lacan, Duroux y Miller, en el marco de su seminario.

Las presentaciones de Lacan a las que se refiere la autora fueron dos: la primera, la clase de apertura del seminario XII, del año ´64-´65, sobre la teoría lingüística de Chomsky (alumno de Jakobson), presentada por éste en 1957 bajo el título *Estructuras sintácticas*; y la segunda, la clase de apertura al seminario XIII, del año ´65-´66, titulada "La ciencia y la verdad". Esta segunda presentación sería incluida como trabajo en los *Escritos* de Lacan, publicados en 1966. Las otras dos presentaciones señaladas por Roudinesco corresponden a las intervenciones de Duroux y de Miller en el seminario de Lacan, durante el año ´65. Ambas exposiciones serán publicadas un año después en el primer número de *Cahiers pour l´analyse* bajo el título de "La ciencia y la verdad", es decir, bajo el mismo título que la presentación realizada por Lacan como clase de apertura al seminario sobre el objeto del psicoanálisis. "La ciencia y la verdad" fue, a su vez, la respuesta de Lacan a la exposición realizada por los integrantes del *Círculo de Epistemología*. A pesar de haberlos invitado a intervenir en el marco de su enseñanza y de apoyarse en algunos de sus trabajos para llevar adelante el relevo lógico que le permitiera inscribir al psicoanálisis en el campo de la ciencia, Lacan no acuerda teóricamente con su posición. Motivo por el cual, el maestro francés se vio compelido a desmarcarse rápidamente y de un modo crítico de la conceptualización del sujeto realizada por Miller, entendido como *sutura*.

Si bien las diferencias conceptuales entre Lacan y Miller fueron evidentes desde el inicio de su relación, la propuesta milleriana de apoyarse en la teoría fregeana para elaborar una teoría del discurso tuvo para Lacan un interés mayúsculo. Frege (1848 – 1925), uno de los lógico-matemáticos y filósofo alemanes más influyentes del siglo XIX, intentó inventar

una escritura que sirva de base para la representación, es decir, trató de formalizar una ideografía (una lengua lógica) independiente del lenguaje hablado. De esta manera, el científico alemán buscaba excluir al sujeto psicológico de las operaciones de pensamiento y cuestionar fuertemente los principios empiristas y psicologicistas de la ciencia de su época. B. Russell lo llamaría el fundador de la lógica simbólica moderna. Esta fue la verdadera razón por la cual Lacan consideró conveniente invitar a Miller a realizar su exposición en el marco de su seminario. Entendió que a partir de allí, del cruce propuesto por Miller entre la lógica y la teoría del sujeto y el significante, podría resultar una forma más asequible de explicar su propuesta teórica ante un auditorio que no terminaba de comprenderlo. Lacan decide entonces -sin acordar plenamente- apoyarse estratégicamente en la articulación lógica fregeana presentada por Miller. Pues gracias al aporte de éste, Lacan pudo además sostener una dimensión ontológica para su concepto de sujeto. Desde ese momento, la relación de Lacan con Miller se vuelve cada vez más estrecha. Miller, a diferencia de su compañero Duroux, arremetió con imaginación y coraje una refundición de la teoría formal del significante a partir de los fundamentos fregeanos de la aritmética. No obstante, esa lectura lógica lo habrá de llevar a plantear una definición del concepto de sujeto en la cual este funciona como una *sutura*, es decir, como aquello que permite el armado de la cadena de los significantes en el discurso al ocupar, como el cero, el lugar de una falta. Definición con la que Lacan no acordó nunca pero, al mismo tiempo, aceptó convivir "pacíficamente" en función de la alianza alcanzada con Miller y los avances que dicha alianza le posibilitó. Más allá de las diferencias entre una y otra definición del concepto de sujeto, ambas comparten la exclusión de cualquier resabio del paradigma de la conciencia. Y, además, la inclusión de la definición aportada por Miller tuvo para Lacan un cálculo y un objetivo. Como señala Roudinesco, la definición milleriana traería aparejada una refundición conceptual cuyas consecuencias inmediatas serían dos, una en el plano teórico y la otra en el plano político. En el plano teórico, la posibilidad de arrebatarle definitivamente a la posición adaptacionista y normativa del psicoanálisis la interpretación psicologizante y humanista del invento freudiano. En el plano político, la posibilidad de fundamentar formalmente la caracterización de los opositores teóricos como desviacionistas.

La primera de las cuatro presentaciones reseñadas por Roudinesco, la de Lacan comentando la teoría chomskiana, tuvo otras características. Si bien Lacan toma de Chomsky la posibilidad de pensar la lengua en función de su sintaxis y no en términos de signos, pues era una idea que le permitía reafirmar su teoría del sujeto del inconsciente, el sujeto escindido de la conciencia que se localiza en la cadena significante del discurso, denuncia al mismo tiempo el enorme riesgo que trae aparejado sostener dicha teoría. El riesgo al que hace alusión Lacan no es otro que el de reintroducir el concepto de sujeto psicológico por la vía del innatismo. Problema que Lacan va a criticar fuertemente en 1964, valiéndose de la diatriba que Jakobson le dirigió a su alumno en 1959, es decir, dos años después de la publicación de *Estructuras sintácticas*. En suma, la crítica contra la teoría chomskyana le significaba a Lacan la posibilidad de oponer una teoría formal del significante a los modelos gramaticales lingüísticos, por un lado, y evitar la crítica al estructuralismo, por el otro.

Finalmente, si nos referimos estrictamente a los desarrollos lacanianos, no podemos dejar de subrayar que desde la publicación del "*informe de Roma*" (1953), texto considerado por Lacan como un escrito inaugural para su proyecto, éste comienza a desarrollar lo que se podría considerar, retroactivamente, como un cambio de terreno, de horizonte ontológico y epistemológico, para la teoría y la clínica psicoanalítica; una nueva orientación, contraria a la orientación clásica en la que se filiaban tanto la psicología como la psiquiatría de la época, a saber el humanismo y la fenomenología. El campo que inaugura Lacan para el psicoanálisis se inscribe en la tradición racionalista, formalista (lógico-matemática). Filiación que siempre nos ha hecho pensar, más allá de la explicación ofrecida por los historiógrafos autorizados de la obra de Lacan sobre la influencia de Koyré[15] en sus referencias epistémicas, en la proximidad de aquel con la posición bachelardiana, es decir,

[15] La influencia de la obra de Alexandre Koyré sobre el pensamiento científico y filosófico francés de la segunda mitad del siglo XX ha sido enorme. Desde 1934, fecha en la que traduce a Nicolás Copérnico y se vuelca decididamente al estudio de la historia de la ciencia, la matriz de su pensamiento se transformó en una referencia insoslayable para la formación del espíritu científico de muchos jóvenes investigadores e intelectuales parisinos.

con la idea de un compromiso dialéctico de revolución teórica permanente. De hecho, Badiou lo llama "[un] atleta completo de la dialéctica" (Badiou, 2009a, p.172).

Si bien la invención freudiana del inconsciente había puesto en jaque el paradigma de la consciencia a partir de trastocar la explicación etiológica de la enfermedad mental, lo que significó para el régimen de interpretación de la estructura del lazo social una serie de consecuencias embarazosas, fue Lacan quien, produciendo un nuevo modo de pensar lo inconsciente, inauguró una nueva relación entre los hombres, el lenguaje y la realidad. No estamos queriendo sindicar con esto que Freud no haya sido artífice de producir una ruptura con la concepción clásica de su época, ya que, de hecho, su concepto de inconsciente logró romper con la idea del mundo como representación, es decir, aquella concepción en la cual el signo jugaba el rol de representar algo para alguien y donde ese alguien no era otro sino que un sujeto. A pesar de ello, al leer algunos de los textos más importantes de la obra freudiana somos testigos palmarios de la tensión permanente a la que se vio expuesto su pensamiento, al no poder franquear la concepción clásica del signo lingüístico como representante natural del mundo. Freud no contó con los elementos teóricos necesarios para desarrollar lo que años más tarde elaboraría Lacan, una teoría del significante que, además de romper la unidad del signo lingüístico (la relación significante-significado), llevaría más lejos la lingüística estructuralista iniciada por Ferdinand de Saussure; teoría que resultaba más apropiada para dar cuenta del carácter insensato -en apariencia- de las formaciones del inconsciente.

Con Lacan asistimos, entonces, a un giro copernicano en la concepción empirista de la relación entre el hablante, el lenguaje y la realidad, así como también de la noción de lenguaje como mediación. Lacan, siguiendo la vía inaugurada por Freud, establece una nueva dimensión del lazo entre el hablante, el lenguaje y la realidad. Una dimensión a la que dará por nombre la dimensión significante, cuyos tres registros, lo simbólico, lo imaginario y lo real, constituyen el presupuesto ontológico fundamental sobre el cual apoyará todo su proyecto teórico. Al mismo tiempo, advertirá que si hay una ontología en juego en su proyecto teórico, esa ontología debe ser pensada como una ontología *moterialista* (neologismo que condensa la palabra francesa "mot", que significa "palabra", con la idea de materialismo: un materialismo de palabra, de dicho, cuyo elemento mínimo

es el significante). De allí que Lacan juegue con llamar a su materialismo un materialismo muy singular, un materialismo significante. Moterialismo que le posibilitó a Lacan conceptualizar al Otro como campo del lenguaje, un campo cuyo rasgo fundamental es su carácter de incompletud estructural. Y al sujeto, que surgiendo como efecto del funcionamiento de la cadena significante en el interior de dicho campo, queda afectado por ese mismo rasgo fundamental constitutivo. La barra le ha caído encima, dirá Lacan, dado que él es eso que, al ponerse en juego la cadena significante, se señala como el lugar vacío de donde todo el juego proviene. El "yo" (je) funciona entonces como esa forma gramatical vacía que acoge esa falta instaurada en la batería significante cuando ésta se vuelve cadena significante; esa falta de significante esencial en el funcionamiento metonímico de la cadena significante es lo que recibe el nombre de sujeto.

En este sentido, al contrario que Saussure, Lacan minimiza todo lo que puede la relación entre significante/significado, al punto de reducir a veces el significado a la monotonía de una napa de significancia que únicamente sería singularizada por el corte, único y discreto en su materialidad, de cada significante. A Lacan sólo le importa esa otra cara del significante que se abre al lazo con otro significante, que genera esa aptitud para crear ese espacio-intervalo entre dos significantes del que, a partir de 1959, Lacan hará el albergue del sujeto. Desde entonces resulta imposible atribuirle un saber a dicho sujeto, un saber respecto de si miente o no miente; es decir que quedará excluido para siempre del concepto de sujeto la posibilidad de que éste pueda saber la verdad de lo que dice, lo cual lo excluye de ese mínimo de reflexividad que consiste, para el sujeto moderno, en saber lo que hace.

De esta manera es como se decreta definitivamente el divorcio entre el sujeto y el saber. Divorcio que denuncia al mismo tiempo la ruptura definitiva y radical con toda referencia a la filosofía de la conciencia, para la cual sujeto y saber estaban en una conjunción armónica. Como lo diagnosticó Heidegger: "Desde Descartes, el hombre, el yo humano se convierte en la metafísica de manera predominante en sujeto" (Heidegger, 2000, p. 119). Separándose de la tradición humanista, Lacan pudo articular de un modo más conciso los conceptos de sujeto y significante; ese sujeto barrado, evanescente, marcado por la falta estructural de un significante esencial que lo nombre, sólo podrá ser representado por un

significante frente a otro significante, es decir, sólo podrá localizarse en el intervalo entre los significantes de la cadena, en tanto se encuentre de-supuesto de todo saber.

Sólo a título de ejemplo de lo que se está intentando mostrar, podrían mencionarse dos momentos en los que Lacan retoma el problema del sujeto, surgido tres años antes: en 1964, para referirse al error de Descartes, aduciendo que el autor del discurso sobre el método se equivocó al "…no hacer del *yo pienso* un simple punto de desvanecimiento" (Lacan, 2005a, p. 232); y en 1968 -durante el seminario *El acto analítico*-, para trabajar nuevamente el cuadrángulo de Pierce y las categorías de Aristóteles con el fin de señalar hasta qué punto sigue siendo cercana al psicoanálisis la temática del sujeto, tal como el Estagirita la enuncia. Refiriéndose con ello a la larga y vasta tradición que alojó al sujeto bajo la marca de la *ousía*, la sustancia, y sobre la cual él hace recaer su conjetura antifilosófica[16] a los efectos de poder sustraer -como ya fue mencionado- de la pesada herencia filosófica su concepto de sujeto.

La incidencia de Miller en el giro de los años ´60

En función de la trascendencia que luego hubieron de alcanzar los desarrollos más tempranos de Miller para la historia del movimiento lacaniano, resulta de interés mencionar algunas de las injerencias que tuvieron sus intervenciones durante los años ´60. El mismo año que Althusser decide trabajar *El Capital*, Miller radicaliza el discurso de Lacan al producir junto al relevo logicista de la enseñanza lacaniana una posición militante y combativa desde el lacanismo. De hecho, al año siguiente, cuando aparece *Cahiers pour l´analyse* la revista fue vista como el instrumento teórico político que le permitiría al psicoanálisis de orientación lacaniana articularse a la lógica y a la ciencia como estrategia anti-desviacionista y anti-revisionista. Poco tiempo después de haber trabado lazo con la obra de Lacan, él reconocerá que ese hecho inesperado significó un acontecimiento

[16] Nombre de la posición ontológica de Lacan y que desarrollaremos más adelante, en el capítulo 3, dedicado exclusivamente al problema de la ontología en psicoanálisis.

asombroso para su carrera. Sin embargo, la presentación de Miller habría de ser la presentación más sintomática de todas las presentaciones hechas por el círculo althusseriano: a diferencia del resto de las presentaciones realizadas por sus antiguos compañeros, la suya manifestaba la idea de que la obra de Lacan no guarda una relación de continuidad con la obra freudiana, sino que posee una lógica interna propia, distinta. Por lo tanto, el Lacan que presenta Miller no era el Lacan de los años ´30 y ´40, donde la fenomenología, el surrealismo y la influencia hegeliana de Kojève eran algunas de las referencias doctrinales más importantes. El Lacan de Miller es un Lacan atravesado por el estructuralismo, es decir un Lacan más formal, que le otorga una primacía a la idea de lenguaje como orden simbólico donde se constituye la subjetividad del hablante, un Lacan antipsicologicista, con fuertes referencias filosóficas y matemáticas, y hostil al postfreudismo de orientación adaptativa.

Miller encuentra al Lacan que se muestra en *Función y campo*… o en *Instancia de la letra*…. Sin embargo, no fue el único en leer a Lacan de esta manera. Gran parte de la intelectualidad francesa de entonces, la que adhirió al estructuralismo, leyó a Lacan en esa vena. Lo singular de la lectura milleriana fue haber habilitado una lectura de Freud desde el lacanismo, señala Roudinesco. Habilitación que, en todo caso, podría pensarse como efecto -en parte, al menos- del propio Lacan, quien, a pesar de no ser un continuador -en el sentido más literal del término- de la matriz epistémica de Freud, siempre se reconoció freudiano. Razón que lo llevó a emprender la espinosa faena de refundar un programa de trabajo que posibilitara volver a lo más medular del descubrimiento freudiano.

A su vez, la autora de *La batalla de cien años*, plantea que la intervención de Miller le imprimió al lacanismo una orientación teoricista que le posibilitó al psicoanálisis alcanzar una condición de cientificidad que este nunca antes había obtenido. Por nuestra parte, decidimos trazar cierta reserva en relación a dicha aserción. No porque la encontremos absolutamente discutible, sino porque, aun cuando la incidencia de Miller y todo el Círculo de Epistemología marcaron para la historia del movimiento un tiempo bisagra, el propio Lacan acomete desde sus primeros años de enseñanza y hasta el final de su obra un esfuerzo teórico inclaudicable, extraordinario, en pos de imprimirle al psicoanálisis el rigor formal de una ciencia, cuyo cuerpo permita una articulación reglada de todos sus

conceptos. Esta aspiración incansable por construir una sintaxis rigurosa que posibilite la transmisión integral de su teoría es un hecho que resulta imposible solapar bajo cualquier argumento. No obstante, reconocemos que dicha orientación cientificista sólo fue posible en un momento crucial del pensamiento francés, un momento de tiempo comprendido entre los años ´60 y ´70 donde -como lo enseña muy bien Roudinesco-, la inteligencia francesa tendió hacia cierto teoricismo a partir de la nueva configuración estructuralista. En ese sentido, hay que reconocer que Althusser y su grupo de alumnos de la Escuela Normal Superior (ENS) fueron una pieza clave en la organización de aquel tablero de ajedrez.

La contribución atribuida por Roudinesco a la aparición de Miller en el seno del círculo lacaniano de entonces es la de haber colaborado, ante la celosa mirada de la comunidad científica y filosófica francesa, en la fundación de una escuela y en la organización de un nuevo grupo de discípulos más rigurosos y más apegados a la doctrina de Lacan. El giro de los años ´60 permitió terminar de renovar la teoría psicoanalítica y erigir la figura de Lacan como una de las figuras más influyentes del nuevo escenario intelectual francés. Como si aquello fuera poco, los jóvenes intelectuales franceses encontraron en el lacanismo los medios para luchar filosóficamente contra el imperialismo y la adaptación burguesa. Desde este momento y por un término de dieciséis años Lacan ocupará un lugar supremo gracias a la efervescencia de esta nueva elite intelectual. En este punto -indicará Roudinesco-, Lacan le debe todo a Althusser. Alegato que si bien le otorga el relieve que se merece a aquel encuentro, puesto que nadie podría desconocer el valor de las gestiones realizadas por el filósofo marxista para que Lacan continuara impartiendo su enseñanza en el marco de la ENS, parecería algo simplificado afirmar que éste hecho fue lo que alzó definitivamente la figura de Lacan como una de las figuras más notables del pensamiento intelectual francés de la segunda mitad del siglo XX.

Otras lecturas de la obra freudiana

Resulta relevante aclarar que, durante el período en que la filosofía de sesgo estructuralista interroga al psicoanálisis lacaniano, la obra freudiana es igualmente aprehendida desde una

matriz no lacaniana. En 1965, Derrida, por entonces profesor de la ENS aunque más joven que Althusser, publicará un artículo en la revista *Critique*, que luego dio origen a su célebre libro titulado *De la gramatología* (1986) un trabajo donde el filósofo argelino, fundador del deconstruccionismo, propone un tratamiento especial de la letra, dando lugar al surgimiento de una "ciencia de la letra", la cual habría sido reprimida por el concepto occidental de logos que le confirió, desde Platón y hasta la actualidad, primacía a la palabra y a la fonética por sobre la letra. Razón por la cual Derrida propone reemplazar el término semiología por el de gramatología, sustitución que permitiría desujetar a la lingüística de la primacía del logos o el fonologismo. La concepción derrideana constituyó la primera crítica filosófica al estructuralismo francés. Derrida interpela la función desempeñada por los textos de Saussure y de Lacan en el pensamiento francés contemporáneo, por la primacía que ambos le otorgan al símbolo o al significante. Luego, Derrida también cuestiona las posiciones de Lévi-Strauss y de Foucault por la posición demasiado logocentrica que asumen; el primero, a través de su etnocentrismo asociado al fonocentrismo, y el segundo, a través de su interpretación restrictiva y demasiado racional del cogito cartesiano.

En 1966 Derrida expone una conferencia sobre la interpretación del descubrimiento freudiano para cuestionar la suerte que dicho descubrimiento sufrió en Francia, al quedar suturado a la primacía del significante. Posición claramente lacaniana que el filósofo de la gramatología cuestiona por su "fonologismo congénito". Esa conferencia se llevó a cabo en la SPP, institución que como ya ha sido mencionado, estaba adherida a la IPA y era contraria a la orientación lacaniana. En aquella conferencia Derrida propone pensar lo inconsciente a partir de la noción de "facilitación", término que utilizó Freud en su célebre *Proyecto de una psicología para neurólogos*, del año 1895, en reemplazo del concepto de significante acuñado por Lacan. A través de la idea de "facilitación", Derrida propone pensar la oposición consciente e inconsciente en términos de "diferencia" y de "archihuella borrada", dos de los conceptos del método desconstruccionista que el filósofo elaboró para interpelar la estructura de pensamiento metafísico sobre el problema del origen y el sentido pleno. Lo inconsciente para Derrida no depende, por tanto, de lo verbal y del lenguaje, sino de la inscripción jeroglífica diferida de una diferencia que concita una archihuella anterior

a la palabra, que a su vez estaba borrada respecto a su origen histórico. El modelo que toma Derrida, dice Roudinesco, es el de la "pizarra mágica" trabajado por Freud[17].

Contrariamente a las posiciones de Althusser y de Lacan, quienes, cada cual a su modo, buscaron establecer una lectura única de sus referentes, Marx y Freud, la posición de Derrida se caracterizó por desbaratar cualquier intento de cristalizar un sentido, señalando la multiplicidad de sentidos y el equívoco. Podría decirse que la crítica al estructuralismo abierta por la vía derridiana vino -en Francia- a renovar la gesta surrealista. Roudinesco defiende esta tesis por la singular relación que la desconstrucción derridiana traba con la literatura. Derrida, al igual que Husserl y Heidegger, se pregunta por la relación entre la literatura y la filosofía, por la función que cumple la escritura en el pensamiento filosófico. A Derrida lo asalta finalmente pensar una filosofía sin sujeto y una escritura sin consciencia.

Completamente distinta es la perspectiva que Barthes inaugura a comienzos de la década del ´50, quien utiliza para su propia elaboración teórica la referencia freudiana de un modo distinto a como lo hicieron Althusser y Derrida. El semiólogo francés mantiene para su posición crítica la referencia al vocabulario del discurso psicoanalítico, sin adentrarse, por ello, en la teoría de lo inconsciente. Sin embargo, por la vía del estructuralismo la figura y el pensamiento de Barthes se constituyeron en uno de los pilares fundamentales de la implantación del psicoanálisis lacaniano en el escenario intelectual francés de la segunda mitad del siglo XX.

Asimismo, aunque en otra vía completamente distinta, resulta relevante considerar algunos de los cruces entre la fenomenología y los desarrollos de Lacan. A pesar de la extensa relación de amistad que Lacan mantuvo con Merleau-Ponty, aquel se molesta ante la posición asumida por éste frente a su relevo estructuralista. Sin embargo, más allá de las discrepancias -como afirma Lutereau-,

[17] Para Lacan, en cambio, la huella siempre es significante, no lenguaje. De hecho lo llama "trazo de significante" en el sentido de huella o marca.

> la importancia de la posición de Merleau-Ponty radica en que presenta una concepción de la relación entre la conciencia y su objeto que ya no es la de la estructura intencional de conocimiento. El objeto no es el correlato tético de una intención -"aquello a lo que se apunta"-, sino que se encuentra presente con un estatuto ambiguo, en un investimiento que podría ser aproximado a la noción lacaniana de objeto-causa. De este modo, el desarrollo de una topología de envolvimiento y reversibilidad es el principal aporte de Merleau-Ponty a la concepción psicoanalítica del objeto (ejemplificada aquí a través de la relación con el semejante). Por eso, cuando Lacan sostiene -en el *seminario 10*- que "Husserl, al delimitar la función de la intencionalidad nos deja cautivos de un malentendido acerca de lo que conviene llamar objeto del deseo" no debería pasar desapercibido que dicho reproche no puede hacerse extensivo a toda la tradición fenomenológica, ya que Merleau-Ponty estaba desarrollando su teoría en un sentido muy diferente, y del que cabría decir que es plenamente convergente con el propuesto por Lacan (Lutereau, 2012, p. 101).

Aun cuando se tomen en cuenta las controversias que versan sobre la relación que Lacan mantuvo con la fenomenología, Lutereau sigue aquí la tesis de Duportail (2005), quien "propone utilizar la figura del quiasma como una herramienta para pensar el modo de relación entre ambos pensadores" (Duportail citado en Lutereau, 2012, p. 102). En este sentido, sostiene que "la idea de un quiasma no implica la de coincidencia y, menos aún, la de identidad" (Duportail citado en Lutereau, 2012, p. 102), pues las críticas que ambos autores se dirigieron continuarían siendo válidas en función de que ninguno de los dos buscó reducir la obra del otro a la propia. Como sostiene Lutereau, "el quiasma permite pensar un cruce, y un entrelazamiento, por el cual Merleau-Ponty y Lacan pudieron encontrarse y servirse de los desarrollos del otro para hacer avanzar sus propios intereses" (Lutereau, 2012, p. 102).

A comienzos de la década del ´60 Lacan va a buscar apoyo rápidamente en otro filósofo: Paul Ricoeur; este filósofo protestante que intentó combinar la descripción fenomenológica con la interpretación hermenéutica era una figura de envergadura. Su elevada condición intelectual y moral más su coraje político lo erigieron en uno de los grandes filósofos

franceses del siglo XX. En el célebre Coloquio de Bonneval, evento que ya hemos mencionado y al cual asistieron pensadores de la talla de Diatkine, Green, Laplanche, Leclaire, Lebovici, Lefebre, Hyppolite, Merleau-Ponty y el propio Lacan, Ricoeur expuso su tesis sobre la obra freudiana. Desde una perspectiva filosófica post-hegeliana y antropológica, Ricoeur propone pensar a Freud como un autor de la sospecha, al igual que Marx y Nietszche. Para este pensador lo inconsciente debe ser definido en tanto objeto como el conjunto de posiciones hermenéuticas que lo descifran.

Roudinesco explica que el procedimiento de Ricoeur consiste en vincular a Freud con Hegel pero sin sumarlos. La hermeneutización del psicoanálisis, es decir su inclusión en el campo de las ciencias del sentido, constituye sin embargo una interpretación del invento freudiano que va en sentido contrario al relevo estructuralista de los años ´50 y ´60. Para Ricoeur, el invento freudiano pertenece al campo de la fenomenología, sólo que esa fenomenología no es la de la conciencia. Si bien Ricoeur evoca muchos de los términos que conforman el vocabulario estructuralista de la época, no adhiere plenamente a la idea del descentramiento del sujeto y a la causalidad estructural. Por lo tanto, su orientación fenomenológica lo ubica en una posición conceptual radicalmente distinta a la evidenciada en los trabajos de Lacan, Althusser, Derrida y Barthes. Ricoeur lee otro Freud. Sus referencias lingüísticas no son las de Saussure ni las de Jackobson, sino las de Benveniste.

A pesar de esto, durante el evento mencionado Lacan creerá haber encontrado en Ricoeur un aliado estratégico para su proyecto de reevaluación del freudismo. Quizá porque, como sostiene Badiou,

> Ricoeur pretende suprimir cualquier referencia a operadores capaces de *forzar* la unidad de ambos términos [se refiere a los términos de historia y memoria]. De ahí que declare explícitamente no presuponer ni un sujeto psicológico identificable que portaría como tal una "memoria", ni un actor determinado (clase, raza, nación…) que sería por destino el sujeto de la Historia (Badiou, 2013b, pp. 82-83).

Sin embargo, si tomamos en cuenta los términos con los que Badiou se refiere a la estrategia de Ricoeur, es decir, la idea de suprimir cualquier tentativa de agenciar un sujeto

psicológico que haga las veces de actor trascendental, se comprenderá mejor por qué no es menor la tentación de identificar allí una posible alianza entre Lacan y Ricoeur. Badiou cree que esa fascinación de Lacan por Ricoeur se debió, en parte, a que el filósofo logró avanzar de manera enmascarada ante aquel por el "carácter combatiente" de su discurso contra las polémicas de la época y su particular visión sobre Freud. Sin embargo, su adhesión a los "valores de la democracia representativa y del humanismo jurídico" (Badiou, 2013b, p. 80) lo torna un autor "militante del sujeto cristiano" (p. 80), cuyo "viraje teológico de la fenomenología" (p. 80), jamás podría ser un relevo sustentable para el psicoanálisis lacaniano.

Luego de la presentación en el Coloquio de Bonneval, Lacan y Ricoeur regresan juntos a París. Durante el viaje conversan amistosamente, Lacan lo elogia y lo invita a cenar. Ricoeur acepta y en dicho evento Lacan le propone formalmente que asista a su seminario. Ricoeur -sin haber leído jamás un texto lacaniano- comienza gustoso a asistir al Hospital Saint-Anne todas las semanas. Ricoeur se entusiasma con esta aventura y se sumerge con ahínco en el mundo psicoanalítico lacaniano. De todos modos, nunca logró descifrar la teoría lacaniana. Terminaría diciendo que su enseñanza es hermética, "inútilmente difícil y perversamente suspensiva" (Roudinesco, 1993, p. 25). Roudinesco señala que el malentendido entre ambos pensadores es total: Ricoeur no sabe qué decirle a Lacan y éste está convencido de que Ricoeur entiende todo lo que dice. A finales de 1963, la pretendida relación idílica se rompe cuando Ricoeur le confiesa por teléfono a Lacan no comprender nada de lo que dice. Lacan, despechado, cuelga el teléfono. Nunca más volvieron a mantener un diálogo amigable.

Finalmente, en 1965 Ricoeur publica *De la interpretación*. El libro tuvo un éxito rotundo a pesar de que la fenomenología estaba pasada de moda. En este extenso trabajo de más de 500 páginas, Ricoeur expresa que la epistemología freudiana se caracteriza por la tensión no resuelta entre una hermenéutica del sentido y una energética de las pulsiones. El libro no contiene ninguna cita a la enseñanza de Lacan, hecho que enfureció al psiquiatra hasta el punto de decir públicamente que el filósofo le había robado las ideas. Roudinesco sostiene que lejos de haberse tratado de un caso de plagio, lo de Ricoeur se trató de una mala comprensión del corpus lacaniano. A pesar de haber asistido durante dos años a su

seminario, Ricoeur nunca comprendió ni la especificidad ni el alcance del relevo estructuralista realizado por Lacan en torno al invento freudiano. Como consecuencia, el Freud de Ricoeur no será nunca el Freud de Lacan. Sobre esta disputa Roudinesco toma partido por la posición de Tort[18], quien -a distancia de la interpretación paranoica del robo de ideas y el plagio- expresó que la producción de Ricoeur, al igual que todas o casi todas las producciones intelectuales de la época, tuvo lugar a la luz de las interrogaciones lacanianas sobre la relación entre lo inconsciente y el lenguaje. En un artículo publicado en *Les Temps Modernes* (1966), Tort arremete de un modo duro y crítico la reseña al libro de Ricoeur *De la interpretación*, cuestionando la ausencia de reconocimiento de Ricoeur hacia la enseñanza lacaniana, aduciendo el argumento de que no puede desconocerse objetivamente el hecho de que esta era parte del aire que se respiraba en el escenario intelectual parisino desde los años ´50. En suma, lo que Tort intentó demostrar fue que Ricoeur habría visto comprometida su interpretación de Freud de no haber sido por los puntos de referencia lacanianos, puesto que la conceptualización de lo inconsciente que Ricoeur abrazaba había sido superada en Francia por la incidencia del estructuralismo y la caída de la fenomenología humanista. Por su parte, Roudinesco señala que la posición de Tort refleja, de alguna manera, la preeminencia que tuvo el pensamiento lacaniano para todos los pensadores de entonces, sea que adhirieran o no con sus formulaciones.

El post-mayo francés

El movimiento libertario de expansión y renovación de la ciencia, la filosofía y la política suscitado en Francia durante los años ´50, y en el que no puede no incluirse al psicoanálisis de orientación lacaniana, llega hasta fines de los años ´70. En el medio, tuvo lugar uno de

---

[18] Michel Tort es un psicoanalista francés, profesor de la Universidad de Paris VII, que integró el cuerpo de alumnos de Louis Althusser en la ENS durante los años ´60. Posteriormente participó del *Círculo de Epistemología* y publicó algunos trabajos sobre análisis del discurso en *Cahiers pour l´analyse*.

los momentos políticos y sociales más significativos de ese período, nos referimos al Mayo del ´68 (también conocido como el Mayo francés), verdadero punto de inflexión de éste período, durante el cual un sector de la intelectualidad parisina denunciaba, entre otras cosas, la decadencia del estructuralismo al tiempo que exigían el surgimiento de una nueva mirada sobre el freudismo: el antifreudismo y la antipsiquiatría, a partir de la lectura crítica aportada por el feminismo, el freudomarxismo y el maoísmo.

En esta coyuntura de revisionismo crítico, el lacanismo continuará expandiéndose hasta alcanzar un puesto importante en la Universidad. Situación que empero no fue sin consecuencias críticas para el movimiento: la intención de crear un departamento de psicoanálisis en la nueva Universidad de Vincennes en el año 1968 generó una profunda división de pareceres al interior del movimiento, respecto de si el psicoanálisis era pasible de ser enseñado y si esa enseñanza debía tener lugar en el marco de la universidad. Esa grieta habrá de marcar el inicio de la posterior disolución de la Escuela Freudiana de París (EFP). Hecho que para Roudinesco contribuyó a pensar el destino del lacanismo durante dicho período como "…la triste llanura de un Waterloo" (1993, p. 9), signada por la trágica agonía de Lacan y su escuela. Sin cuestionar la veracidad de tal afirmación, dado que las secuelas de la crisis institucional del movimiento lacaniano durante los doce años posteriores al Mayo francés son una prueba palmaria del oscurantismo que señala Roudinesco, diremos que caracterizar éste período acentuando sólo sus aristas negativas es, cuanto menos, una descripción algo excesiva del último tiempo del movimiento lacaniano en vida de Lacan. Por el contrario, los desarrollos de autores tales como, por ejemplo, Miller (2010 y 2011), Milner (1996 y 2003), Vappereau (1997), Farrán (2014), Schejtman (2014), Rabinovich (1993), etc., señalan la última etapa de la enseñanza de Lacan como una etapa no luctuosa en lo que respecta a la producción intelectual, sino que -al igual que los momentos que la precedieron- la connotan como un momento vivo y manifiestamente intencionado por el afán de continuar formalizando la clínica psicoanalítica a través de nuevos recursos científicos, como lo fue notoriamente la introducción de la teoría de nudos, a partir de 1972.

Roudinesco plantea que la obra lacaniana comenzó a ser cuestionada por gran parte del pensamiento intelectual francés con posterioridad al mayo del ´68 y a la publicación de los

escritos de Lacan, en el ´66. El primero en acometer una fuerte crítica fue el propio Althusser, quien apenas unos años antes se había tomado el trabajo de elogiar públicamente la función de relevo anti-humanista y anti-adaptativo que el psiquiatra francés había realizado dentro del freudismo. Sin embargo, lejos quedó aquella relación estratégica y amigable de comienzos de la década del ´60.

Para dar cuenta de los avatares de este período en la enseñanza de Lacan, resulta relevante detenernos en la lectura propuesta por Milner (1996) en términos de relevos lógicos o "primer clasicismo" y "segundo clasicismo". Si bien ambos relevos o clasicismos presentan diferencias sustantivas entre sí, una idea fuerte recorre y anuda sendos períodos. Esta idea no es otra que lo que Milner llama "la ecuación de los sujetos" (Milner, 1996, p. 36). El primer relevo, iniciado en 1965, había tenido lugar a partir del descubrimiento de la obra de G. Frege y las confrontaciones mantenidas con los integrantes del *Círculo de Epistemología*. Aquel relevo tuvo además como tópicos fundamentales el concepto de "sujeto de la ciencia" y las consecuencias formales de aceptar el teorema de Gödel. Milner plantea que el lenguaje de este período bien podría denominarse el lenguaje del corte, que "tomado en serio, podría constituir un analizador de lo que a veces se denominó el pensamiento de los años sesenta" en Francia (1996, p. 81).

Tras una larga disquisición entre las posiciones de Foucault y de Lacan respecto de la noción de corte, Milner plantea que en hay en Lacan "un axioma de existencia suplementario" que le confiere una forma más radical a este lenguaje de época: "no solamente hay cortes, sino que hay cortes mayores" (1996, p. 86). A su vez, esta suposición de la existencia de cortes mayores exige la idea de un punto de referencia absoluto. Contrariamente a lo que podríamos pensar rápidamente, ese punto de referencia no es para Lacan ni el lenguaje ni las lenguas, "sino aquello de lo que el lenguaje, reducido a su real, `hace las veces´. Es decir, el sujeto" (1996, p. 93). El "doctrinal de ciencia" (1996, p. 35) en Lacan se caracteriza entonces por este punto de referencia absoluto que es el sujeto, la ecuación de los sujetos. Como prosigue Milner, "ese punto del sujeto… es lo… que requiere una doctrina general de los cortes" (1996, p. 95). En la medida que el estructuralismo lingüístico permitió pensar un "método de reducción de las cualidades sensibles" (1996, p. 97), el paradigma de la estructura se constituyó en un punto de apoyo

crucial para este primer relevo elaborado por Lacan, que le posibilitó pasar de las lenguas al sujeto y, en consecuencia, reformular la definición de lo inconsciente. Sin embargo, la posición asumida por Lacan en relación al estructuralismo lingüístico será una posición paradójica, sostiene Milner. Esta observación tiene que ver con el hecho de que si bien Lacan adhirió al estructuralismo y alcanzó a través suyo el ideal galileano de la matematización de la ciencia, de poder formalizar la pura diferencia del significante a través de un literalismo absoluto, la reformulación operada sobre la teoría de Saussure a partir del desacoplamiento del significante y el significado, a partir de considerar que un sistema es una estructura cualquiera y considerar sus propiedades mínimas bajo el nombre de cadena, a partir de llamar significantes a los elementos mínimos que la componen y a partir de elaborar una co-definición entre todos éstos términos, lo ubican en una posición un tanto particular. Una posición que Milner llama hiperestructural, y que hace de Lacan un estructuralista único. El "teorema provisorio" de esta "conjetura hiperestructural" desarrollada por Milner se expresa así:

> la estructura mínima cualquiera contiene en inclusión externa cierto existente distinguido, al que se llamará sujeto. Como el significante no es más que el elemento mínimo de la estructura cualquiera, la definición del significante debe incluir esta emergencia. De ahí el *logión*: "el significante es lo que representa a un sujeto frente a otro significante" (Milner, 1996, p. 109).

En el final de su desarrollo sobre este primer relevo o "primer clasicismo", Milner plantea que a partir de la conjetura hiperestructural y la definición de la estructura cualquiera dadas por Lacan se puede seguir una tesis crucial de su enseñanza, la tesis del sujeto del significante, la cual ya no depende ni requiere "de un régimen de condiciones discursivas y de sucesividad. Ya no es necesario suponer… el advenimiento del *cogito* [para] el encadenamiento de los discursos… La correlación es de estructura" (1996, p, 111). Sin embargo, como señala el autor, "por majestuoso que fuese, el edificio era inestable" (1996, p. 116). Era inestable porque la teoría del sujeto no se correspondía con la teoría del corte. Milner expresa que a pesar del carácter anti-historicista del doctrinal de ciencia sustentado en el primer relevo, el vocabulario utilizado por Lacan en sus *Escritos* es historicista. Quizá uno de los puntos de mayor inestabilidad haya estado dado por la noción de

matematización incluida por el doctrinal de ciencia, la cual no permitía aun diferenciar con claridad las nociones de letra y de significante.

El segundo relevo, iniciado en 1969, si bien posee cierta continuidad lógica con el anterior, estará más influenciado por la matemática que por la lógica. Después de la expulsión de la ENS (1968/1969), Lacan trasladó su Seminario a la Facultad de Derecho. Allí tuvo lugar este último relevo de la teoría lacaniana. Durante cuatro años Lacan trabajará enfáticamente para refundar su posición teórica a partir de un nuevo doctrinal de ciencia. Postura que le posibilitará a Lacan salir del estructuralismo, pero sin superarlo.

El primer Seminario dictado por Lacan en la Facultad de Derecho es el Seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*, en el que Lacan se abocó a construir y formular su teoría de los cuatro discursos (Amo, Histérica, Analista y Universitario). Empresa que tuvo lugar en el mismo momento que Lacan -según cuenta Roudinesco- se hallaba enteramente abocado (y fascinado) a la lectura del *Tractatus lógico-philosophicus*, obra capital de L. Wittgenstein, (1889 – 1951) publicada en 1921. Roudinesco respalda la idea de que la lectura rigurosa de esta obra fue lo que impulsó a Lacan a emprender su último relevo, puesto que el *Tractatus* ofrece una lectura crítica sobre el logicismo a la vez que marca los límites de la Lógica. Para Wittgenstein el uso correcto del lenguaje reside en expresar los hechos del mundo, por lo que desarrolla una serie de aforismos acerca de lo que se puede expresar. Tema que le interesaba precisamente a Lacan. Para Wittgenstein lo que no puede ser expresado permanece como resto inefable, es decir como indecible. De allí su famosa tesis acerca de que lo que no se puede expresar conviene callar. Justamente, en esa imposibilidad de decir Lacan cree encontrar una especie de “no-todo”, algo que escapa a la formalización y que él ya había ubicado para su campo a través de la lógica fregeana. Pero lo que sedujo a Lacan del pensamiento de Wittgenstein fue su formidable demostración de la no existencia de un metalenguaje; que Wittgenstein demostrara como nadie “la canallada filosófica” (Roudinesco, 1993, p. 177) de pretender salvar la vieja idea de verdad forcluyendo al sujeto. Por lo tanto, este segundo relevo tiene por propósito resolver el problema de la formalización/transmisión de la teoría psicoanalítica con o sin resto.

Aun cuando Lacan ya había mostrado desde los años ´50 un profundo interés por las matemáticas (Roudinesco narra que en 1951 Lacan se reunía con Lévy-Strauss, Benveniste

y Guilbaud, un matemático católico que les enseñaba las distintas fórmulas con las que luego realizaban ejercicios de topología), durante veinte años ese interés no desembocó en un cambio sustantivo de las características del segundo relevo para su teoría. Fue necesaria la lectura de la obra de Wittgenstein para que Lacan se preocupara por inventar una forma que le diera la posibilidad de pasar del dicho a la demostración. A Lacan lo fascinó la posición de Wittgenstein en relación a los límites del lenguaje y el concepto de imposible, es decir, en relación a la tesis de la no existencia de un metalenguaje. Sin embargo no habrá de establecer casi ningún tipo de acuerdo conceptual con las tesis de aquel[19]. A partir de la noción matemática de grupo cuaternario y las enseñanzas de su amigo Guilbaud, sobre la Edad Media, Lacan inventa un concepto al que llamará "cuadrípodo", una estructura cuaternaria compuesta por cuatro lugares, cuatro funciones y dos tipos de inversiones (giros) que demuestran la existencia ineliminable de lo múltiple en la unidad, de lo distinto en lo mismo. Si bien Lacan contaba desde hacía tiempo con los términos que utiliza para armar las fórmulas de los cuadrípodos (S1, S barrado, S2, a), recién en este momento -década del ´70- logra constituir una teoría formal del discurso y transmitirla de un modo integral, sin resto (que no significa que todo se puede decir, sino que, por el contrario, permite, a partir de incluir lo imposible de ser-dicho, en algún momento transformarlo mediante una operación de corte), a través de los cuatro matemas, denominados cuadrípodos.

Durante los años 1972 y 1973 Lacan ensaya una serie de definiciones para el concepto de matema. Finalmente, a partir de la articulación de este concepto a la estructura de los cuatro discursos (los cuadrípodos), Lacan estabiliza una definición del matema que mantendrá hasta el final de su enseñanza: el matema es la escritura del significante, del Uno, del rasgo, de la letra, es decir la escritura de aquello imposible de ser-dicho pero que se puede transmitir. Esta conclusión lacaniana representa la tesis contraria a la de Wittgenstein, que expresa una intervención sobre lo real, que, lejos de expulsarlo hacia los márgenes del pensamiento, lo incluye para volverlo operativo, transmisible. Esa es la función pensada por Lacan para sus matemas.

---

[19] De hecho, concluye exactamente lo contrario cuando articula lo inefable (lo real, entendido como lo imposible) a la lógica del "no-todo".

Discusiones en torno al concepto de matema

A la luz de la significatividad que este concepto posee para la teoría de Lacan y para nuestra tesis, resulta, sino revelador, al menos interesante dar cuenta de algunas de las lecturas que se han hecho al respecto de este desarrollo.

Para Roudinesco tanto el matema[20] como el nudo borromeo constituyen dos modos de formalización lacaniana que intentan cernir lo imposible de ser-dicho; el matema es un invento de Lacan que tendría su raíz en la conjunción del concepto levystraussiano de mitema con la palabra de origen griego *mathéma*, que significa conocimiento. Su primera aparición data del 4 de noviembre de 1971 y constituye un modelo de lenguaje articulado a la lógica del orden simbólico que, según la historiadora, le habría posibilitado a Lacan "volver a situar la cuestión de la ciencia en el terreno de la transmisión del saber psicoanalítico" (Roudinesco, 2004, p. 522). El nudo borromeo es un modelo de estructura fundado en la topología que opera un deslizamiento de lo simbólico hacia lo real. Según el análisis de la historiadora, el matema sería la expresión subjetiva de Lacan que lo ubicaría en una posición intelectual semejante a la del matemático ruso Georg Cantor, en el sentido

[20] El diccionario del psicoanálisis elaborado por un colectivo de analistas franceses bajo la dirección de Roland Chemama y que fuera un proyecto impulsado por Lacan en el seno de su Escuela, encargado originalmente a Charles Melman, en la entrada reservada al concepto de matema reza la siguiente definición: "Escritura de aspecto algebraico que contribuye a formalizar la teoría psicoanalítica. El matema no es una simple abreviatura… sino que tiene la ambición de denotar una estructura realmente en juego en el discurso psicoanalítico y, a partir de allí, en los otros discursos. Por la escritura, el matema se parece a las fórmulas algebraicas y formales existentes en matemáticas, en lógica y en las ciencias matematizadas, y para Lacan este era el puente que vinculaba al psicoanálisis con la ciencia. Una de las funciones del matema es permitir una transmisión del saber psicoanalítico, transmisión que se vincula con la estructura, más allá de las variaciones propias de lo imaginario, y que escapa a la necesidad del soporte de la palabra del autor" (Chemama, 1998, p. 262).

que ambos autores buscaron apasionadamente transmitir de manera adecuada un saber que parecía no poder enseñarse.

Aun cuando su excelente investigación exprese que "la zambullida en el universo de los nudos tuvo… el efecto de destruir lo que el matema pretendía construir" (Roudinesco, 2004, p. 523), desde nuestra posición encontramos prudente y hasta necesario sostener la hipótesis de que ambos objetos matemáticos lacanianos podrían pensarse a partir del principio bohriano de "complementaridad", uno de los principios fundamentales de la física cuántica. Ambos modos de formalización son necesarios para Lacan en su intento de cernir lo imposible de ser-dicho a una ecuación integral, en el sentido estrictamente matemático, es decir en el sentido de poder restituir (suma) mediante el cálculo y el análisis una función previamente derivada (resta). Asimismo, la disposición trazada por Lacan a comienzos de los años ´70 para transmitir su enseñanza, las sesiones dictadas en la Facultad de Derecho bajo el título de *...o peor* y las sesiones del Hospital Sainte-Anne, bajo el título *El saber del psicoanalista*, dan cuenta del esfuerzo infatigable de Lacan por experimentar y avanzar en la teorización de ambos modos de formalización. De hecho, la propia Roudinesco reconoce que mientras en el ámbito de la Academia Lacan fue concediendo cada vez más espacio a la dimensión de lo real, en el terreno de la clínica se atuvo a trabajar sobre el saber, y ninguno de ambos esfuerzos de formalizar su tríada lógica de lo real, lo simbólico y lo imaginario caen. Por el contrario, ambos desarrollos dan cuerpo al intento de formalizar una geometría lacaniana consecuente con el descubrimiento del inconsciente freudiano. A pesar de ello, Roudinesco expresa que si bien el matema fue la forma pergeñada por Lacan para dar cuenta de una transmisión integral, "no era el lugar de una formalización integral, puesto que suponía siempre un resto que le escapa" (Roudinesco, 2004, p. 524). Efectivamente, si bien el concepto de matema ha sido pensado como un modo de capturar lo imposible de ser-dicho y transmitirlo mediante una ecuación integral, ello no significa que funcione pretendidamente como un modelo de exhaución absoluta, puesto que, para Lacan, la lógica que subyace a todos sus desarrollos topológicos sobre el "parlêtre" y "lalengua" es una lógica singular, adaptada especialmente a la teoría psicoanalítica, y cuyo nombre es "no-Todo".

Por su parte, Milner formula sustantivamente que “la función y la forma del matema están determinadas por dos afirmaciones: a- el matema asegura la transmisibilidad integral de un saber; b- el matema se adecua al programa matemático” (Milner, 1996, p. 130). El matema depende de la letra, al igual que la transmisibilidad integral. La letra, a diferencia del significante, depende de una declaración y, en dicho sentido, posee una razón para ser lo que es, aun cuando esa razón sea siempre una pura y mera decisión, es decir, una intervención. Razón que la vuelve, al mismo tiempo, elemento de un discurso. La letra anuda, en consecuencia, los tres registros heterogéneos de la realidad humana: Imaginario, Simbólico y Real.

Paralelamente a la elaboración de esta definición del matema, Lacan continúa ensayando lecturas y demostraciones a través de los nudos borromeanos. En febrero de 1972 hablará en público de ello por primera vez. Inversamente al matema, el nudo borromeano no es un concepto inventado por Lacan sino que forma parte de la historia de la topología desde 1892. El interés de Lacan por esta teoría matemática estriba en la posibilidad que esta le brinda, una demostración integral de la estructura del lenguaje en un espacio no euclidiano, articulado formalmente a la lógica del “no-Todo” y a su tríada original, RSI (real, simbólico e imaginario). Por lo tanto, el nudo borromeano es lo que permite mostrar, dar a ver, lo que dice el matema.

Desde la perspectiva de Roudinesco, en cambio, como ya lo mencionamos, el nudo borromeo es lo que destruye al matema. Consiguientemente, ambos modos de formalización deben considerarse contrarios e incompatibles. Deducción que difiere parcialmente de lo presentado por otros autores, como Milner, Le Gauffey, Vappereau y Farrán -entre otros-, con quienes, en este punto, mantenemos una posición teórica más afín. Nuestra perspectiva nos lleva a pensar que Lacan hace del nudo borromeo un modo de formalización complementario al matema, en el sentido que lo hace funcionar como la demostración de la articulación de los tres registros heterogéneos de la dimensión (*dit-mansión*) del dicho, dando lugar a una estructura de combinaciones en la que, al mismo tiempo, vemos aparecer todos los demás conceptos.

Por su parte, Roudinesco entiende que el matema queda del lado de lo enseñable, mientras que el nudo queda del lado de la disolución, aludiendo a los dos momentos institucionales

más importantes de la historia de la Escuela: el primero como expresión de un momento glorioso, en el que la figura de Lacan como Maestro era indiscutible y su Seminario significaba un acontecimiento para la vida intelectual parisina; el segundo, por el contrario, como expresión de la decadencia y de las luchas intestinas que habían comenzado a suscitarse entre los distintos albaceas que aspiraban a convertirse en los herederos naturales del Maestro. Una lectura que puede resultarnos atractiva por su carácter poético pero que, sin embargo, deja en tinieblas una de las aristas más complejas del pensamiento de Lacan y que hacen al espíritu formalista de su último relevo.

En cuanto a nuestra posición, mantendremos la tesis de la complementariedad del nudo borromeo y el matema, como una manera de escribir la estructura del lenguaje sin tener que recurrir al lenguaje mismo, situación que inexorablemente nos conduciría a una paradoja. No hay Otro del Otro. El nudo es el concepto matemático que le posibilitó a Lacan articular la teoría formal de los cuatro discursos -con sus cuadrípodos y sus elementos fundamentales (S1, S barrado, S2, a)- a la estructura ternaria de RSI (real, simbólico e imaginario) y al resto de la batería de conceptos psicoanalíticos (goce, saber, verdad, A barrado, fantasma, síntoma, etc.). Aun cuando Lacan reclamó volver a leer a Freud, su proposición no se condice con la matriz freudiana. En efecto, su posición teórica gira alrededor del concepto de sujeto, un concepto que no existe en la obra freudiana, haciendo de éste uno de los pivotes fundamentales del corpus conceptual lacaniano.

Milner señala que todo el programa lacaniano del último relevo, en el cual se inscribe el surgimiento y el uso del concepto de matema, se funda después del ´68. Si bien los escritos que aparecieron con posterioridad a esa fecha no dan cuenta de una exposición acabada de la nueva axiomática, Milner sostiene que hay claramente una puesta en marcha de la misma. De hecho, la aparición del concepto de matema modificó sustantivamente la relación de Lacan con las matemáticas. Aun cuando el programa de este segundo momento nunca llegó a ser presentado formal y explícitamente por Lacan, Milner reconoce que algunas de sus referencias fundamentales son susceptibles de localizarse a partir del Seminario 20, *Aún.* La caída del estructuralismo a fines de los años ´60 comporta para Lacan la imperiosa necesidad de reestructurar los fundamentos de su doctrinal de ciencia.

Y si bien dos de los tópicos fundamentales del primer clasicismo fueron suprimidos, el fundamento de la letra y el significante continúan siendo indispensables.

En este segundo momento del pensamiento lacaniano la referencia a la axiomática matemática bourbakiana[21] se vuelve necesaria. *Elementos de matemática*, la obra inacabada de este singular grupo de matemáticos franceses, se constituye entonces en uno de los pilares del segundo clasicismo lacaniano. En una de las herramientas indispensables para el sostenimiento de la conjetura hiperestructural: su propia teoría de la estructura cualquiera y la teoría de la diferencia pura. En virtud de los nuevos requerimientos suscitados por la emergencia de este segundo momento, Lacan construye en el año 1972 el concepto de matema, el cual se instituye desde entonces en el pivote del segundo clasicismo. A partir de él, la posibilidad de un nuevo doctrinal de ciencia en el que la diferencia entre letra y significante se vuelve clara y la relación estrecha entre matemáticas y filosofía cobra cuerpo.

Esta nueva configuración doctrinaria comporta consecuencias en diversos puntos, observa Milner. Por ejemplo, la subversión de la estructura relacional clásica entre maestro y discípulo. A la luz de este nuevo doctrinal de ciencia la figura del maestro deja de ser indispensable para devenir solo un término que depende de la posición que ocupa en la estructura, y como la posición pasa a ser lo que determina la función, el término se vuelve sustituible. Planteo que encontramos claramente expresado en el Seminario 17, *El reverso del psicoanálisis,* cuando Lacan elabora su teoría de los cuatro discursos y formaliza sus cuatro cuadrípodos para caracterizar las relaciones lógicas de combinación y oposición que tienen lugar entre los términos (letras) y los lugares de la estructura de discurso.

---

[21] Nicolás Bourbaki fue el nombre asumido por un grupo de matemáticos franceses que en 1935 decidió emprender la difícil tarea de revisar críticamente los fundamentos de las matemáticas para imprimirles un mayor rigor a partir del método axiomático. En 1940 publicaron su obra, *Elementos de matemática*, un tratado compuesto por diez libros en los que abordaban temas como la teoría de conjuntos, álgebra, topología, funciones, etc. Si bien el proyecto se encuentra inacabado, su importancia marcó un hito en la historia contemporánea de las matemáticas. El grupo estuvo integrado por S. Weil, C. Pisot, A. Weil, j. Dieudonné, C. Chabauty, C. Ehresmann y J. Delsarte.

A su vez, esta articulación entre la teoría de los cuatro discursos y el concepto de matema hizo necesario que Lacan reformule su doctrina acerca de la letra. Si bien el concepto de letra aparece tempranamente en los desarrollos de Lacan, a mediados de los años ´50, a través del escrito “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1966), el tándem surgido de esta triple articulación lo lleva a Lacan a reelaborar su proyecto de transmisión del psicoanálisis vía la escritura matemática. A partir de entonces, la definición de letra vuelve a estar en el centro de la escena de su producción teórica y sufrirá una serie de ajustes y de distinciones que en el primer clasicismo, época del texto recién mencionado, no tuvo.

A la altura del Seminario XX, *Aún,* Lacan comienza a trazar una primera y clara oposición entre letra y significante: este último -sostiene Lacan- no es más que relación, pura relación de oposición; mientras que la letra es más que relación, y su relación con otras letras no es una relación de pura oposición; lo cual establece que su estatuto relacional sea positivo, a diferencia del estatuto relacional del significante que es negativo. Ello hace que el significante carezca de cualidades; la letra, en cambio, es cualificada: posee una fisonomía particular, cuenta con un soporte sensible y con un referente. Mientras que el significante carece de identidad, porque es una pura diferencia. La letra, al ocupar un lugar en la estructura del discurso, asume una identidad; local, pero identidad al fin. Por último, el significante no se desplaza; mientras que la letra es susceptible de hacerlo por el juego de combinaciones y oposiciones de la estructura de discurso. Razón por la cual, Milner expresa que “la operación literal por excelencia corresponde a la permutación” (Milner, 1996, p.135). La letra es manejable, pasible de ser empuñada, tachada, borrada, abolida; mientras que el significante no puede ser destruido, a lo sumo puede faltar. El significante no transmite nada, solo representa a un sujeto frente a otro significante de la cadena. La letra, por su parte, corresponde siempre a una declaración y, en tal sentido, Milner sostiene que siempre tiene una razón, es decir una decisión. No existe inventor de significantes, “salvo Dios, si ese género de cosas existe” (Milner, 1996, p.136). Las letras, en cambio, dependen de la inventiva de quien se constriñe al juego de su manejo. “Lo bueno de cualquier efecto de discurso es que está hecho de letra” (Lacan, 1998, p. 48).

El concepto de letra es entonces necesario para cumplir con el paradigma matemático de la transmisión integral del saber psicoanalítico. La letra deviene el operador lógico de la articulación nodal de los tres registros heterogéneos del dicho/decir: lo real, lo simbólico y lo imaginario -RSI, sigla con la que comúnmente se identifican los tres registros y que es homófona a la palabra *herejía* (*hérésie*); Lacan juega con ello planteando que la formulación de RSI ha sido su herejía en el campo de la ciencia-.

Si bien la teoría del significante no cae ni desaparece, sufre un desplazamiento y una rearticulación con la doctrina del matema y de la letra que obligan a su resignificación. El matema y el nudo borromeo son, en consecuencia, el último intento de Lacan por escribir lo heteróclito, lo no conciliable de la relación sexual. Ambos objetos matemáticos son la escritura del enfrentamiento de dos pares que no hacen lazo. Lo que, según Milner, empuja a pensar que si un matema no es más que la escritura de dos pares heterogéneos que no hacen lazo, ello quiere decir que, aun cuando el matema esté compuesto por letras, su estatuto es heteromorfo en relación a otros matemas. Lo que equivale a decir que los matemas del psicoanálisis no hacen relación entre sí. “No hay paso literal del uno al otro: imposible calcular un matema a partir de otro por un manejo de las letras” (Milner, 1996, p.137). O, para expresarlo de otro modo, no puede deducirse apagógicamente uno de otro como en el paradigma matemático. En consecuencia, los matemas expresan siempre a partir de la detención metonímica que opera la letra sobre la cadena de razones un cálculo local. La doctrina del matema representa entonces la posibilidad de pensar y escribir lo imposible de ser-dicho: lo infinito, el número, el no-espacio. Este singular relevo de Lacan que marca la última axiomatización de su enseñanza, y que Milner llama “el segundo clasicismo”, viene impulsado por la inestabilidad del primer clasicismo, es decir por la no congruencia de los fundamentos del doctrinal de ciencia sobre el cual se hallaba montado el psicoanálisis con la lógica matemática que, al mismo tiempo, se intenta operar. Milner asegura que en lo sucesivo el doctrinal de ciencia, si bien es reafirmado, implica una matemática totalmente depurada de toda referencia a la teoría euclidiana y el more geométrico. Afirmación que convendría analizar en profundidad puesto que, a partir del Seminario 21, Lacan sostendrá lo contrario.

A partir de este momento ya no cuenta ni la noción de lazo ni la demostración por razonamiento, sino el cálculo local operado con letras, fijadas por un discurso y cuyo conjunto de reglas explicitadas performan una nueva combinación lógica, literal (*litoral*), que traza la frontera de lo real, de lo imposible de ser-dicho. Esta singularidad del matema lacaniano, que sea un cálculo literal que traza la frontera de lo real, que no sea deducible a partir de otros matemas y que, por lo tanto, su localización sea tan restrictiva, lo vuelve un modo eficaz de lectura/escritura.

Por otro lado, el matemático francés René Guitart sostiene que no hay en la obra lacaniana ninguna teoría matemática novedosa, ningún teorema o demostración nueva, aun cuando muchos de sus escritos o el propio espacio de su enseñanza hayan estado atravesados y sostenidos recurrentemente por análisis de carácter lógico, a partir del uso de herramientas conceptuales provenientes del campo de las matemáticas y algunas de sus ramas más contemporáneas. Guitart cree que Lacan fue un lógico novedoso y creativo, pero "en definitiva, nada de matemáticas" (Guitart, 2003, p.41). Para este autor no puede sostenerse que exista una matemática lacaniana en sentido estricto, es decir en un sentido profesional. Lo cual no impide reconocer la presencia de nociones matemáticas a lo largo de toda la obra de Lacan, como por ejemplo el teorema de compacidad, el concepto de conjunto finito, el concepto de límite, de borde, de integral y de función, entre otros. Guitart examina que el uso de estas nociones por parte de Lacan podría estar en una pendiente más filosófica que matemática, pero discute que ese uso -en el supuesto caso de que así sea- no esté esclarecido por el propio Lacan. Situación que, de alguna manera, podría haber favorecido, sino la disputa, sí cierto malentendido con los comentadores críticos del corpus lacaniano que vienen del campo matemático.

Continuando con la hipótesis del uso no profesional de las matemáticas por parte de Lacan, Guitart afirma que el uso conferido por este fue más como un semblante, en el sentido de poder variar las circunstancias en torno a la práctica concreta de la noción de letra, que con el propósito de construir un saber matemático sólido, susceptible de ser transmitido fuera de los límites de su práctica. Sea como fuere, lo cierto es que a Guitart, más allá de la facticia o no de estas conjeturas, algo de la apuesta lacaniana no deja de interpelarlo y compelerlo a su análisis. Precisamente, su pertinaz insistencia por la escritura -por la

construcción de sus matemas-, aquello que, en definitiva, guarda una profunda relación con el quehacer del campo matemático.

Guitart, a diferencia de lo reseñado en los escritos de Roudinesco y de Milner sobre los conceptos de matema y de nudo borromeo, encuentra a estos objetos matemáticos utilizados por Lacan no como un intento por alcanzar un desarrollo topológico para tal o cual concepto psicoanalítico fundamental, sino como un desarrollo logotópico, aludiendo con esta expresión a un modo singular de formalización del discurso que apunta más a una elaboración de los lugares de los discursos que a un discurso que dé cuenta de los lugares. Sin embargo, al mismo tiempo no deja de reconocer que todo juego de letras posee una doble vertiente necesaria, complementaria, que hacen al cruce de la dimensión del ver y la dimensión del decir de las letras. Por lo tanto, topología y logotopía son las dos vertientes necesarias de todo juego de letras.

Aun cuando Guitart se pregunte por el orden de prioridad que una dimensión pueda o no tener sobre la otra, si reanudamos el razonamiento utilizado por Lacan para elucidar el funcionamiento del nudo borromeo, habremos de concluir con él que no hay a priori primacía de una dimensión sobre la otra. Como ya lo dijimos, para nosotros la relación entre el matema (logotopía) y el nudo borromeo (topología) es una relación de complementaridad, es decir que ambos modos de formalización sirven a los efectos de escribir, localizar, el litoral de lo real: el matema dice lo que el nudo borromeo muestra, y viceversa. Logotopía y topología son, es este sentido, desarrollos complementarios que integran lo imposible de ser-dicho a una ecuación de cálculo para poder operar con él.

De cualquier manera, luego de revisar críticamente algunos aspectos cuestionados del uso matemático concebido por Lacan, Guitart reconoce el pleno derecho del matema y del nudo borromeo como objetos matemáticos, así como también consiente en otorgarle idéntico valor a las demás fórmulas lacanianas como el esquema Z, el grafo del deseo, las fórmulas de la sexuación, etc. Guitart asiente en ello porque, finalmente, cree que los objetos matemáticos de Lacan, sean o no tributarios de un rigor profesional, sostienen un

pensamiento tan complejo como transformador, y que, en consecuencia, no puede despachárselo tan rápidamente como lo han pretendido, por caso, Zokal y asociados[22].

Guitart toma a Platón y a Heidegger como referencias históricas para dar cuenta del matema, a diferencia de Roudinesco y de Milner que parten de otros cruces científicos y filosóficos. Para el matemático, el matema es lo que se aprende por excelencia, lo que llamamos el objeto de estudio; lo que ya se sabe, lo que el hombre advierte por adelantado cuando piensa el ente y traba relación con las cosas. Del mismo modo, señala el autor, que, en relación al matema, hay una referencia más en Lacan: la tesis de Boileau, uno de los principales teóricos de la poesía francesa del siglo XVII, quien atribuía capital importancia a la idea de concebir bien lo que se enuncia. Lo único que garantiza la transmisión del pensamiento, si puede expresárselo de esta manera, en términos de garantía, es la escritura. Por ello la verdad es, para Lacan, lo que se desprende -a medias- del acto de escribir bien. Una vez escrito, el real de una situación, lo que en ella no cesaba de no inscribirse, cambia. Es decir, cesa de no escribirse. Esta es la razón por la que Lacan acude, sobre el final de su enseñanza, de una manera febril, una y otra vez, al matema, al nudo borromeo y a la letra. Porque escribir bien litoraliza lo real, permite subvertir su modo de aparecer y, en consecuencia, emplazar una nueva combinación de letras en la estructura ternaria del nudo.

Como afirma Guitart, citando al matemático alemán Félix Klein, fundador del "programa de Erlangen" -uno de los hitos más significativos de la historia de la Geometría-, "el encanto de la geometría es ver lo que se piensa" (Klein citado en Guitart, 2003, p. 51). Allí reside para Lacan la potencia de la topología como geometría de las transformaciones. El nudo borromeo es una forma de dar a ver lo imposible de ser-dicho. Así como el matema, si continuamos con la descripción dada por Guitart, es una figura logotópica que permite decir lo imposible de ser-dicho. Y ambas formas deben complementarse puesto que no

[22] En 1997, Alan Zokal (físico norteamericano) y Jean Bricmont (físico belga) publicaron en Francia un libro titulado *Imposturas intelectuales*, en el cual denunciaban el uso extendido y muy poco riguroso que algunos filósofos y científicos de disciplinas no formales realizan de conceptos científicos. El libro parodia, entre otros, los casos de Lacan, Deleuze y Baudrillard. Su publicación causó un enorme revuelo en la comunidad científica internacional, dividiendo opiniones a favor y en contra de su interpretación.

alcanza con una sola de ellas para capturar lo real en juego en la doble vertiente del juego combinatorio de las letras. En consecuencia, para nosotros, los objetos matemáticos de Lacan no pueden ser pensados sólo como matemas o como nudos borromeos. Ambos dan una formalización complementaria de lo real lógico. Ambos fundan algo nuevo, una escritura, un nombre. En este punto, Guitart entiende que no hay diferencia entre el quehacer de Lacan y el quehacer de un matemático, porque ambos producen un texto matemático. Un texto claro, bien escrito, transmisible más allá del autor y de su propio campo.

En relación a esto último, la producción de un texto bien escrito, Guitart hace una distinción entre letras claras y letras oscuras. Las primeras son las de la pertinencia, las que nombran propiamente lo que se ve. Las otras, en cambio, son las de la producción; las que nombran una analítica, los puntos formales de apoyo para un juego de escritura, de composición y de descomposición. "…el trabajo matemático, justamente, sólo puede llevarse a cabo en esa tensión establecida y aceptada entre el dominio evidente de la mirada (geometría) y el abandono al juego ciego de las pequeñas letras -como dice Lacan- del álgebra" (Guitart, 2003, p.58). Esta tensión entre geometría y álgebra es la que se dibuja en la historia moderna de las matemáticas a partir de la disputa entre los proyectos de Descartes y de Pascal. La geometría está del lado de lo transparente y el álgebra del lado de la cifra, de lo no expuesto. Esto lo lleva a Guitart a pensar que en ese juego tensional entre lo claro (la geometría) y lo oscuro (el álgebra), la apuesta de Lacan es la de dar caza al movimiento oscilatorio del inconsciente, entre apertura y cierre, entre sentido y sin sentido. Tal como lo plantea Lacan,

> hiancia, latido, una alternancia de succión para seguir ciertas indicaciones de Freud, de esto es de lo que tenemos que dar cuenta, y con ese fin hemos procedido a fundarlo en una topología. La estructura de lo que se cierra se inscribe en efecto en una geometría donde el espacio se reduce a una combinatoria: es propiamente lo que se llama un borde" (Lacan, 1987, p. 817).

Porque sin la puesta en acto, "la literalidad no vale una hora de reflexión" (Guitart, 2003, p.59). Sin la dimensión del acto, los tiempos de ver y de comprender pierden potencia. La escritura sólo pone de manifiesto una verdad en la medida que re-corta el litoral de lo claro

y lo oscuro, es decir lo real, lo imposible de ser-dicho-Todo. Es en esta pendiente como debemos pensar la escritura de lo real, como una "traza material" ya sea que se diga (matema = logotopía = álgebra) o ya sea que se muestre (nudo borromeo = topología = geometría),

> que hace las veces de mancha ["*tache"*] y de trabajo ["*tâche"*], de una articulación aun no pensada entre lo que hay y aún no hay en esa traza… La verdad en la escritura es esta falta/exceso sin la cual, por lo demás, yo no podría ponerme a leer, su centelleo entre lo obsceno y el secreto, [entre lo claro y lo oscuro] (Guitart, 2003, pp. 60-61).

Es la alternancia "donde se inserta la dialéctica referente al juego de par e impar" (Lacan, 2003, p. 6) Juego que para Lacan "manifiesta en sus rasgos radicales la determinación que el animal humano recibe del orden simbólico". "El hombre literalmente consagra su tiempo a desplegar la alternativa estructural en que la presencia y la ausencia toman la una de la otra su llamado". Relación de complementariedad entre lo que se da a ver y lo que se sustrae, entre lo claro y lo oscuro. "A decir verdad, hay tan sólo aquí una vislumbre iluminante de la entrada del individuo en un orden cuya masa lo sostiene y lo acoge bajo la forma del lenguaje, y sobreimprime en la diacronía como en la sincronía la determinación del significante a la del significado" (Lacan, 2005b, p. 40).

> La teoría, o más bien el machacar que lleva ese nombre…, no es más que el rellenamiento de un lugar donde una carencia se demuestra, sin que se sepa ni siquiera formularla. Intentamos un álgebra que respondería, en el sitio así definido, a lo que efectúa por su parte la clase de lógica que llaman simbólica: cuando de la práctica matemática fija los derechos. No sin el sentimiento de la parte de prudencia y de cuidados que convienen para ello" (Lacan, 2005b, p. 223).

Guitart acaba haciendo un uso extensivo y generalizado del concepto de matema, circunstancia que lo mueve a considerar todos los objetos matemáticos de Lacan como tales. Si bien no es una idea esquiva al espíritu de los desarrollos lacanianos, es una afirmación que pareciera no acomodarse a la tesis de la complementaridad no jerárquica entre el matema (logotopía) y el nudo borromeo (topología), y que, a su vez, articula con la

idea de la doble vertiente (ver y decir) de todo juego combinatorio de letras, esgrimida por el propio Guitart.

Por nuestra parte, más allá de las disquisiciones que se han formulado alrededor del concepto de matema, concluimos que este sigue representando junto al nudo borromeo la única vía, la vía regia, a través de la cual (re)pensar el carácter sustractivo del concepto pivote del psicoanálisis, el concepto de sujeto.

No obstante, a pesar de haber llegado hasta acá, no podemos dejar de formularnos una pregunta inquietante. Si bien Badiou reconoce que Lacan fundó las bases para una teoría materialista del sujeto, no podemos dejar de interpelarnos acerca del estatuto exclusivamente lingüístico que alcanza la formalización de dicho concepto en el marco de su enseñanza. Este compromiso con la pura diferencia, con el significante entendido como el elemento mínimo de la cadena, la cadena entendida como la estructura cualquiera y el inconsciente estructurado como un lenguaje nos lleva a pensar si este concepto de sujeto no le debe mucho todavía, más de lo que desearíamos, a ese tercer tipo de materialismo moderno del que habla Badiou, el materialismo lingüístico[23]. Una situación que requeriría

[23] A partir de la identificación realizada por Badiou en torno a las características diferenciales que presentaría la historia del materialismo durante la modernidad, se puede afirmar con él que existen al menos tres variantes de materialismo: 1- El primer materialismo, el del siglo XVIII, que se desarrolló como una filosofía de asalto contra la religión pidiendo su absolución inmediata. Este materialismo de matriz mecanicista (newtoniana), pretendía mediante un idealismo específico, centrado en la idea de Hombre y ya no sobre la idea de Dios, fundar la idea de conciencia como morada de la experiencia y la idea de sujeto como garantía de la verdad. 2- El segundo materialismo es el que se funda contra la corriente humanista, especialmente contra los maestros kantianos de las academias. Así como el primer materialismo tomó sus armas de Descartes, éste segundo materialismo hará valer como arsenal la inmanencia de Hegel contra la trascendencia de Kant. Es decir que este segundo materialismo, al no tener el problema de Dios por delante tendrá por función desmontar la idea de Hombre. Por ello se lo conoce como un materialismo histórico, una orientación en la que la idea de clase escinde a la humanidad y ningún término simple puede constituirse en centro ni de la experiencia ni de la verdad. 3- El tercer materialismo es el que, a partir de los años ´60 del siglo XX, se organizó a partir del pensamiento de autores tales como Althusser, Lacan y Foucault, entre otros, quienes adhiriendo a la idea de que había que acabar con el Hombre mantuvieron la idea de discurso como una función constituyente universal. En consecuencia, el lenguaje pasó a ser aquello de lo cual la experiencia es efecto, un axioma post giro lingüístico que caracterizó en mayor o menor medida a muchos de los pensadores de este período. La idea de caracterizar este tercer materialismo como un materialismo lingüístico surge de la fuerte correlación que se establece a posteriori del giro lingüístico entre la idea de lenguaje y el concepto

ser examinada minuciosamente si se quiere alcanzar con éxito la (re)fundación del nudo conceptual más importante de la práctica psicoanalítica, pero que, lamentablemente, excede en mucho el marco de posibilidades de nuestra tesis.

Por último, afirmamos que mantener para nuestro propósito una apuesta por la vía del matema y el nudo borromeo como formas complementarias de circunscribir y transformar lo real sustractivo, es decir, de producir un corte en lo real sustractivo, constituye la única orientación posible desde la cual alcanzar la (re)fundación del nudo conceptual en cuestión, el nudo cuyos tres aros enlazados son sujeto-ontología-dialéctica. Sólo a partir de una nueva conceptualización de dicho nudo el lacanismo habrá resuelto favorablemente la situación de impasse en la que ha quedado, y, consecuentemente, habrá promovido mejores condiciones para su por-venir.

CAPÍTULO 2

LA TEORÍA DEL SUJETO DE JACQUES LACAN

---

de estructura, lo cual dio lugar a la tesis de que la estructura del mundo y/o de la realidad es discursiva.

> Recordemos ante todo, entonces, que el sujeto es una de las articulaciones o conceptos mayores de la teoría lacaniana (Oscar Masotta, 1970/1985, p. 30)

La visión tradicional de la ciencia y la subversión de Lacan

A pesar del franco retroceso que ha sufrido la teoría psicoanalítica en el mundo occidental contemporáneo, nadie pone bajo sospecha la incidencia que el surgimiento de dicha teoría tuvo a nivel de los fundamentos para el pensamiento científico y filosófico del siglo XX; la tesis freudiana de lo inconsciente provocó una grieta mensurable en el paradigma de la consciencia, canon de las tradiciones psicologicista y humanista desde la segunda mitad del siglo XIX. Como consecuencia de tal influjo, muchas de las relaciones conceptuales que se formaban alrededor de nociones tales como historia, sujeto, saber y verdad comienzan a ser revisadas y repensadas en otra clave.

Sin embargo, a nivel del sentido común pareciera mantenerse una organización de las ideas en base a una interpretación de la *visión estándar* de la ciencia, visión que ejerció una hegemonía para muchas formas del pensamiento occidental moderno a partir de supuestos fundamentales tales como: "a) [existe] un mundo real e independiente de los sujetos [entendidos como individuos]; b) cuyo acceso epistémico -a través de los sentidos y de la razón- no presenta problemas al científico, y c) cuyo orden subyacente puede ser descubierto y explicado" (Piovani y Baglioni, año, p. 66). Respecto de esta posición en ciencia, Lacan afirmaba que

> la técnica no puede ser comprendida, ni por consiguiente correctamente aplicada, si se desconocen los conceptos que la fundan. Nuestra tarea será demostrar que esos conceptos no toman su pleno sentido sino orientándose en un campo de lenguaje, sino ordenándose a la función de la palabra (Lacan, 1988, p. 236).

A partir del giro lingüístico, el psicoanálisis, como también otros desarrollos posteriores, comenzó a desplegar un conjunto de tesis novedosas acerca de la relación entre el lenguaje, el hombre y la realidad. Paulatinamente, ello fue tensando la concepción clásica acerca de la relación entre el signo y el referente, constriñendo en consecuencia el sentido clásico del mundo como representación. No obstante, los cambios siempre han sido lentos y graduales, por lo tanto debemos decir que actualmente persisten ciertas formas de la ideología contemporánea que continúan siendo deudoras de aquella concepción clásica. Esta situación mina de continuo el terreno de nuestro quehacer científico y filosófico, exponiéndonos de un modo silencioso al posible retorno de los viejos fantasmas del humanismo, el substancialismo y el psicologicismo.

A pesar de las desviaciones empiristas impulsadas por la IPA que llevaron al sepultamiento del carácter más novedoso del pensamiento freudiano, el campo psicoanalítico logró sortear algunos de estos obstáculos epistemológicos gracias a la renovación impulsada por Lacan. Amplios sectores del postfreudismo promovieron el regreso del sujeto psicológico - el sujeto del conocimiento, cuya función homogénea de síntesis aparece encarnada en el ego-, haciendo retroceder las nuevas conceptualizaciones en torno a la relación entre lenguaje y realidad. Pese a todo, la operación de "retorno a Freud" logró imponer una revisión cabal y completa del estado de situación del psicoanálisis, para, luego, encauzar a las nuevas generaciones de analistas en un movimiento de subversión de los fundamentos del psicoanálisis freudiano. La hipótesis esgrimida por Lacan acerca de la desviación post-freudiana fue que tal desviación estuvo facilitada por el propio Freud al no poder producir el salto de terreno que le permita inscribir su hallazgo en otro paradigma que no sea el paradigma positivista naturalista del siglo XIX, es decir, al sumergir su descubrimiento en un marco teórico referencial inadecuado (la concepción físico-química de autores tales como Helmholtz y Brucke).

Para no correr la misma suerte que el vienés, Lacan decide emprender la construcción de una matriz epistemológica nueva para el psicoanálisis. En contraposición a los extravíos de la IPA, Lacan propuso pensar y conceptualizar -ayudado por los desarrollos lógicos y lingüísticos de su tiempo- la relación entre lenguaje y realidad en términos de *dimensión significante*, una dimensión cuyo estatuto ontológico no puede ser pensado a partir de los

presupuestos postulados por la metafísica. Así es como articula el concepto de inconsciente a una nueva teoría del lenguaje y a una nueva forma de interpretar el campo de la sexualidad humana. Lo cual lo llevó a tener que reemplazar la noción de *desarrollo evolutivo* (noción clave de la teoría del desarrollo libidinal, de claro sesgo biologicista) por la dimensión histórica, la función de la palabra y la eficacia del orden simbólico en la constitución subjetiva. Años después, Lacan habrá de distinguir la dimensión significante bajo el nombre de "moterialismo significante", (juego homofónico que surge de la condensación de la palabra *mot*, que, en francés, significa *palabra,* y *materialismo).* No obstante, esta tarea de reelaboración teórica fue posterior a la primera época de Lacan, ya que en sus comienzos (desde 1936 y hasta fines de los años ´40) su formación y su filiación con el pensamiento de Hegel lo llevaron a formular su teoría sobre la constitución del yo ("el estadio del espejo") a partir de la noción de intersubjetividad y la incidencia de lo cultural sobre lo natural. Fue recién a partir de los años ´50, cuando el estructuralismo le permitió efectuar su primer gran relevo teórico, que la interpretación estructuralista del concepto de inconsciente comenzó a exigir una teoría del sujeto. Y Lacan se volcó, entonces, hacia su construcción. Esta tarea le insumió, de todos modos, algunos años.

A partir del giro de los años ´60 Lacan pudo, tras haber extraído una serie de consecuencias del movimiento estructuralista, elaborar una teoría del sujeto ajena, en cierta forma, al campo de la filosofía, donde los nombres de Descartes, Hegel y Heidegger le habían brindado hasta ese momento las referencias teóricas que blindaban su sentido. En 1959, a la altura del seminario *El deseo y su interpretación*, Lacan establece la necesidad de forjar una nueva definición del sujeto y el objeto en el marco de la práctica psicoanalítica. Tal como afirma Le Gaufey en *El sujeto según Lacan* (2009), el concepto de sujeto de Lacan posee un estatuto singular, haber sido desprovisto de dos de los atributos fundamentales que la filosofía de la conciencia había supuesto para dicho concepto desde la época de Descartes hasta bien entrado el siglo XX. Nos referimos a los atributos fundamentales de *identidad* y *reflexividad*. Por este motivo decimos que aun cuando Lacan llamó a sus contemporáneos a releer a Freud, su propuesta teórica para el psicoanálisis marcó una ruptura no sólo con el postfreudismo sino también con el propio Freud, ya que su proyecto giró alrededor del concepto de sujeto, un concepto que no existe en la obra freudiana y que resignificó en gran forma muchos de los conceptos psicoanalíticos heredados del neurólogo vienés.

Para Lacan, la *realidad* del hablante reside entonces en la matriz significante que hace del lenguaje una máquina discursiva capaz de performar condiciones que no requieren para su existencia estar causadas o soportadas por la sustancia material biológica del viviente humano. Lacan se refería al respecto en éstos términos:

> En mi informe de Roma procedí a instaurar una nueva alianza con el sentido del descubrimiento freudiano. El inconsciente es la suma de los efectos de la palabra sobre un sujeto, en el nivel en que el sujeto se constituye por los efectos del significante. Esto deja bien sentado que con el término sujeto -por eso lo recordé inicialmente- no designamos el sustrato viviente necesario para el fenómeno subjetivo, ni ninguna especie de sustancia, ni ningún ser del conocimiento en su patía segunda o primitiva, ni siquiera el logos encarnado en alguna parte, sino el sujeto cartesiano. (Lacan, 2005a, p. 132).
>
> Pues el descubrimiento de Freud es el del campo de las incidencias, en la naturaleza del hombre, de sus relaciones con el orden simbólico, y el escalonamiento de su sentido hasta las instancias más radicales de la simbolización en el ser. Desconocerlo es condenar el descubrimiento al olvido, la experiencia a la ruina… Es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas (Lacan, 2005b, pp. 264-265).

Alcanzar el sentido subversivo de la maniobra lacaniana exige un rodeo y un trabajo filosófico de lectura sobre términos tales como el de *sujeto*; ciertamente no es el único término del corpus teórico lacaniano que exija tal apronte, pero entendemos -como lo hicieran oportunamente François Whal, el editor de Lacan, y años después Alain Badiou- que dicho concepto es uno de los pivotes fundamentales de la teoría lacaniana y uno de los relevos de mayor influencia para el pensamiento continental contemporáneo.

Por lo tanto, creemos que no debe perderse de vista la perspectiva epistemológica inaugurada por Lacan e intentar reanudar paso a paso la construcción de sus puntos de apoyo; empresa que como todos saben comenzó en 1953, a partir de un texto profusamente citado en y por la comunidad psicoanalítica lacaniana, el “Informe de Roma”. Este texto -también conocido bajo el título de “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”-, al igual que otros escritos del corpus lacaniano, como “El seminario sobre

la carta robada" y "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud", continúan siendo concluyentes para la comprensión integral de dicho relevo epistemológico por su traza formalista, antisubstancialista y antihumanista. Claramente no apuntamos a producir una prerrogativa sobre éstos textos, como si ellos fueran los más concluyentes -el inventario es sin dudas más extenso y debería comprender las distintas producciones de su seminario- sino que allí hemos creído encontrar parte del sello más singular del pensamiento lacaniano. A su vez, el hecho de que ciertos círculos del lacanismo los hayan hecho salir de circulación nos ha impulsado a releerlos desde una mirada, quizá, distinta.

Es sabido que el paso del tiempo puede llevar un texto o un pensamiento a perder su vigencia. En ese sentido, nuestro propósito no reside en salvaguardar celosamente la obra de Lacan para que su figura permanezca ilesa en el firmamento sagrado de nuestra comunidad panteónica, sino que intentamos, a pesar de las reservas y/o los desacuerdos que podamos tener actualmente con su pensamiento, mantener una posición colindante a la tesis del inconsciente estructurado como un lenguaje y la incidencia del orden significante sobre la constitución subjetiva del hablante. Situación que Lacan señalaba de la siguiente manera:

> Nuestra investigación nos ha llevado al punto de reconocer que el automatismo de repetición toma su principio en lo que hemos llamado la insistencia de la cadena significante. Esta noción, a su vez, la hemos puesto de manifiesto como correlativa de la ex sistencia (o sea: el lugar excéntrico) donde debemos situar al sujeto del inconsciente, si hemos de tomar en serio el descubrimiento de Freud (Lacan, 2003, p. 5).

La ganancia de defender dicha tesis para el por-venir del psicoanálisis se plasma en distintos niveles de nuestra práctica; por ejemplo, a nivel de la clínica nos permite anudar un pensamiento materialista que esté en mejores condiciones de producir respuestas a los problemas suscitados por las condiciones materiales actuales de vida. Nos permite, por un lado, sostener una visión no restringida al plano biológico sobre la vida, sobre la existencia, sobre el deseo, sobre la historia, sobre las relaciones humanas y sobre la verdad. Lo cual nos salva de no caer en una posición moral o, lisa y llanamente, de no terminar

siendo una estafa para todos aquellos que, crédulos o no, deciden avenirse a la experiencia del análisis en búsqueda de alguna verdad que subvierta su sufrimiento. En suma, nos permite defender una visión opuesta a la pretendida concepción hegemónica del neoliberalismo que intenta reducir cada vez más el sentido de todos estos términos a un hecho puramente biológico. La agudización de este fenómeno a escala global -que promueve insistentemente el uso de las técnicas de readaptación o normalización social, reforzando la idea de que toda causa de malestar reside en última instancia en la incapacidad del individuo para superar los obstáculos que la vida le antepone- es un intento de velar los mecanismos de sujeción y sobredeterminación que operan sobre todo proceso histórico de subjetivación. De esta manera, se naturaliza cualquier situación de diferencia o desigualdad. Y se propagandiza el discurso de la meritocracia, la resiliencia y el coaching, un fiel reflejo de esta concepción biopolítica de la existencia humana actual que intenta promover un orden de organización global cuyo único criterio de selección sea a través del pseudoconcepto de aptitud o no aptitud de los individuos para acoplarse normativamente al sistema.

Desde los años ´80, el mundo es testigo de la agudización de este fenómeno, llamado por algunos analistas y/o pensadores de otras disciplinas como "…un tiempo de regresión biologizante en el campo psi [y en otros campos del pensamiento también]" (Vegh, 2016, p. 59). Situación que, al mismo tiempo, podría ser uno de los posibles factores causales del "olvido" que han sufrido muchos de los escritos más tempranos del pensamiento de Lacan, y que resultan cruciales para elucidar el carácter novedoso de su producción conceptual. Por otra parte, defender una teoría del sujeto basada en la tesis de lo inconsciente, es decir, la teoría del sujeto como división, es una condición necesaria para cualquier planteo que busque inscribirse en la vía del (re)comienzo del materialismo dialéctico. Condición *sine qua non*, tal como trataremos de demostrar a lo largo de esta tesis, para el por-venir del psicoanálisis.

La construcción del concepto de sujeto

La discontinuidad entre Freud y Lacan

Cada comentador de la obra de Lacan parece promover un ordenamiento de su obra conforme a una sistematización de la misma por etapas, es decir, indicando una serie de momentos lógicos que darían cuenta de la evolución y el progreso de su elaboración teórico-conceptual. Si bien no estamos en desacuerdo con esta metodología, nos parece preciso señalar que más allá de los ajustes y/o las variaciones que la teoría del sujeto fue ganando a lo largo de su producción, la perspectiva en la que Lacan intentó inscribir su concepto de sujeto hubo de mantenerse hasta el final de su enseñanza, sin perder lo más singular de su definición canónica, aquello que Lacan llama su *aforismo fundamental*: "Un sujeto es lo que representa un significante frente a otro significante".

Por lo tanto, más allá de las rupturas y/o continuidades que cada comentador decida realizar en función de obtener la génesis de dicho concepto en la enseñanza de Lacan, el concepto de sujeto en psicoanálisis no remite jamás, bajo ninguna exigencia, ni a la idea de *hombre*, ni a la idea de *individuo* ni a la idea de *yo*. Su definición singular, además de manifestar su estatuto lógico formal, disuade cualquier intento de retornar al viejo residuo substancialista de la filosofía antropológica. No obstante, no desconocemos la fuerza gravitatoria que la herencia simbólica de la etimología del término sujeto -*sub-iectum,* traducción latina del *hypokeimenon* aristotélico, que significa *"*lo que subyace y está a la base. Lo que desde sí ya yace delante*"* (Heidegger, 2000, p. 119)- aún ejerce sobre ciertas filosofías y ciertas disciplinas científicas, sin excepción de ciertas expresiones políticas actuales.

El filósofo francés Ogilvie (2000), sostiene que, en general, tiende a pensarse la obra del psiquiatra francés como una continuación de Freud. Aun cuando el trabajo lacaniano se apoye en bases teóricas diferentes, suele interpretarse que la renovación conceptual impulsada por éste no reviste más que un aggiornamiento del corpus freudiano. Ogilvie sostiene que si bien esta idea no es del todo inexacta, tiende a simplificar el carácter subversivo de la producción lacaniana y, por lo tanto, a invisibilizar su *ruptura*

epistemológica[24] con el freudismo. Situación que durante décadas, e incluso actualmente, las comunidades psicoanalíticas han sostenido a través del "mito empirista de la continuidad progresiva del saber" (Balibar, 2005, p.11) entre las obras de Freud y de Lacan.

En relación con esto, Milner declara que el pensamiento francés de los años ´60 estuvo marcado por "el axioma de existencia de cortes", aludiendo a la noción koyreana de "revolución científica", una noción que se incluye claramente en la tradición discontinuista (o rupturista) de la historia. En ese sentido, la respuesta de Michel Foucault al Círculo de Epistemología en 1968 nos parece, quizá, una observación pertinente para comprender lo que estamos planteando acerca de la relación entre las apuestas teóricas de Freud y Lacan

> en esas disciplinas que llamamos historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, del pensamiento y también de la literatura…, en esas disciplinas que, pese a su título, escapan en gran parte al trabajo del historiador y sus métodos, la atención se desplazó, al contrario, desde las vastas unidades que constituyen una "época" o un "siglo" hacia los fenómenos de ruptura. Bajo las grandes continuidades de pensamiento, bajo las manifestaciones masivas y homogéneas de la mente, bajo el devenir testarudo de una ciencia empeñada en existir y consumarse desde su origen, se procura ahora detectar la incidencia de las interrupciones (Foucault, 1968/2014, p. 225).

Aun cuando Foucault reconoce el carácter paradójico de dicha noción, puesto que funciona a la vez como instrumento y como objeto de la investigación histórica, advierte que la gran mutación que ha marcado las disciplinas históricas de nuestra época

> no es la ampliación de su dominio hacia mecanismos económicos que conocían desde hace mucho; tampoco es la integración de los fenómenos ideológicos, las

[24] Expresión que suele endosársele al gran epistemólogo francés Bachelard, y que, como expresa Gayon, está "totalmente ausente de su obra" (Gayon, 2006, p.61). Jean Gayon (1949) es un filósofo francés, especializado en filosofía de la biología, en filosofía de la historia y de la ciencia (epistemología). Actualmente se desempeña como Profesor en la Universidad de París (I y VII).

> formas de pensamiento, los tipos de mentalidad ya analizados por el siglo XIX. Es, más bien, la transformación de lo discontinuo: su paso del obstáculo a la práctica; la interiorización en el discurso del historiador que le ha permitido no ser ya la fatalidad exterior que hay que reducir, sino el concepto operatorio que se utiliza (Foucault, 1968/2014, p. 227).

El problema de la continuidad versus la discontinuidad (o la ruptura) sigue siendo en la actualidad uno de los problemas medulares de la ciencia histórica. Las consecuencias de esta querella suscitada a comienzos del siglo XX en el campo de la ciencia, la filosofía y la política, y que, al parecer, habría sido el resultado de un intenso debate en torno a las obras de Karl Marx y Max Weber, continúan vigentes hasta nuestros días. En 1929, Lucien Fevbre y Marc Bloch fundan la “Escuela de los Annales”, una corriente historiográfica que inauguró en Francia y en Occidente una nueva manera de leer y escribir historia. Si bien este movimiento ha sufrido desde su nacimiento varios giros metodológicos y se habla de, por lo menos, cuatro generaciones de integrantes hasta la fecha, entre los que se cuentan Braudel y Foucault, su influencia es indiscutible. A diferencia de la historiografía clásica, que -como ha dicho Foucault-, concibe la historia continua como correlato de la conciencia al “hacer del análisis histórico el discurso de lo continuo, y de la conciencia humana el sujeto originario de todo saber y toda práctica” (Foucault, 1968/2014, p.228), la perspectiva de los Annales intenta inscribir la ciencia histórica bajo un sistema de pensamiento distinto.

En relación a la pregunta ¿qué es una ruptura?, Balibar plantea que existen dos formas de responder a dicha pregunta: en la historia de la ciencia, o bien hay una ruptura única o bien hay rupturas múltiples. “Ambas vías son necesarias, aunque la segunda corrija a la primera” (Balibar, 1995, p. 72). Este discípulo de Althusser reconoce en la definición de su amigo y colega, Regnault, “la mejor definición formal” de ruptura o corte epistemológico. Esa definición, surgida en el marco del seminario dictado por Althusser, en 1967-1968, en la Escuela Normal Superior de París, bajo el título de “Curso de filosofía para científicos”, le debía mucho a los desarrollos de Koyré.

En lo particular, nuestra posición tiende a ser, quizá, un grado más extremo. Para nosotros, la relación entre los cuerpos teóricos de Freud y de Lacan está marcada por una clara

discontinuidad[25], expresión que si bien no posee un sentido único representa uno de los rasgos más recurrentes de la tradición filosófica francesa del siglo XX.

El historiador Vezzetti se refiere a dicha polémica en los siguientes términos:

> Efectivamente, después de Lacan, Freud ya no es el mismo, ya no es posible leerlo de la misma manera. Su fidelidad a Freud consistió, ante todo, en la más completa rectificación y reorientación del dominio psicoanalítico a partir de una referencia fundamental: la función de la palabra y el lenguaje y sus efectos sobre el plano de la subjetividad (Vezzetti, 1981, p. 17).

Aun cuando la lógica del comentario -muchas veces, religiosa- a la que suele apelar la comunidad psicoanalítica intente calzar tal o cual nota de Lacan sobre tal o cual segmento del edificio teórico de Freud, Vezzetti advierte el peligro de caer en ese círculo tautológico, y denuncia que dicho "procedimiento conduce directamente a la confusión y a la impostura cuando se aplica homogéneamente a la obra de Freud leída como si formara parte del mismo horizonte conceptual" (Vezzetti, 1994, p. 46).

En este sentido, Ogilvie sostiene que los intereses intelectuales expresados por Lacan a comienzos de su obra evidencian un nuevo acervo de preguntas acerca de la práctica clínica psiquiátrica, más ligado a cierto espíritu filosófico que a la teoría psicoanalítica. "Al principio, su relación con el psicoanálisis es lateral" (Ogilvie, 2000, p. 10). Sin embargo, en un intervalo corto de tiempo la teoría freudiana habrá de devenir su marco teórico de referencia, para, desde allí, construir una orientación de pensamiento que, por la apelación explícita y sostenida a problemas y a autores del campo filosófico, no puede pasársele por alto a cualquier interpelación científica y/o filosófica occidental contemporánea.

---

[25] Gassmann (2013) ha dicho en un artículo que existen múltiples formas de concebir la idea de dicontinuidad, y que, en tal sentido, los pensamientos de Koyré, Bachelard, Canguilhem, Foucualt, Althusser, Balibar, Badiou, etc, son una expresión cabal de la diversidad existente alrededor de dicha noción.

La crítica a la noción moderna de la subjetividad

Aun cuando el trabajo de Ogilvie no aborda, como él mismo lo reconoce, la época más celebrada del pensamiento de Lacan, aquel señala que "los elementos cruciales de la problemática venidera" ya están contenidos -al menos en germen[26]- en los escritos de los años ´30 y ´40. Su clave de lectura consiste en mostrar que la obra de Lacan no sale de la nada, y que la coronación de su pensamiento en el escenario continental contemporáneo no fue un hecho repentino ni milagroso. De hecho, su reflexiva investigación intenta mostrar de un modo simple y claro cómo algunos de los interrogantes que agitaron el pensamiento de Lacan en aquella temprana etapa de su producción intelectual, pueden ser leídos como un antecedente lógico de su ulterior transformación teórica. En consecuencia, la primera maniobra de Ogilvie consiste en caracterizar cierto aire o espíritu de época, aquello que filósofos como Descombes (1988), Badiou (2013) y Farrán (2014), entre otros, han delineado como cuadro de la filosofía francesa contemporánea. Ogilvie señala que

> el odio del yo en Pascal, la descripción del calvario de la conciencia de sí en Hegel fueron máquinas de guerra (de la época) contra las prerrogativas del yo narcisista obnubilado por sus poderes. Y pusieron definitivamente de manifiesto que lo que da cuenta del sujeto excede con mucho a éste (Ogilvie, 2000, p. 13).

O bien, para expresarlo en otros términos, algunos de los desarrollos tempranos de la obra de Lacan habrían de enraizarse en la crítica a la noción moderna de subjetividad, cuyo marco -como lo define la filósofa Cragnolini- es la crítica general nietzscheana a la metafísica. "Esta crítica apunta a la deconstrucción de los conceptos que se organizan en un sistema piramidal centrado en torno a un principio que opera como arfché-dios, fundamento del ser, del pensar y del obrar" (Cragnolini, 2001, p. 49). Sobre ese telón de

[26] El historiador argentino de orientación marxista Peña, ha dicho que la idea del germen es una idea contraria al materialismo por suponer implícitamente las ideas de comienzo y evolución. Esta idea suya se puede encontrar diagonalmente en la edición definitiva de su libro *Historia del pueblo argentino* (2013).

fondo la modernidad habría de proyectar la figura de un sujeto, cuya función no parece ser otra que la de relevo del Dios muerto. Lo cual explica -sostiene Cragnolini- que el sujeto pase a desempeñar una función "fundamentadora del ámbito de lo ontológico, de lo gnoseológico y de lo ético-político" (Cragnolini, 2001, p.50).

Cragnolini observa que la idea de subjetividad moderna debe entenderse como un complejo entramado de nociones entre las que se cuentan las ideas de conciencia, de representación, de libertad, de autonomía y de propiedad. Precisamente, es contra esta concepción moderna de la subjetividad -cuyo principio ordenador y clasificador era la conciencia- que Ogilvie afirma, retomando las tesis elaboradas por Foucault en *Historia de la locura en la época clásica* (1998) y *El nacimiento de la clínica* (2004) que este hecho fundamental dará lugar a una transformación de la concepción de la locura y su tratamiento. "Se necesitaba que las perturbaciones y sufrimientos del yo se hiciesen objeto de una mirada terapéutica" (Ogilvie, 2000, p. 13). A diferencia de la posición ética asumida por el médico en el marco de la psiquiatría organicista, heredera de la tradición degeneracionista, Ogilvie señala que la posición de Freud y de Lacan se caracterizó por la introducción de una distinción conceptual en relación al padecimiento del paciente: "tomar notas a la cabecera (del lecho) del enfermo", suponiendo -como expresa Canguilhem, en *Lo normal y lo patológico* (1971/2005)- un cierto saber acerca de su sufrimiento. Hoy sabemos que la inauguración de esta nueva forma de lazo social entre el médico y el paciente fue y continúa siendo lo sustancial del dispositivo analítico.

Ogilvie cree encontrar en esta subversión freudiana formalizada por Lacan, a la luz de una nueva teoría del lenguaje, el "cruce" entre la condición precaria del hablante y la universalidad del discurso, una singular relación en la que la estructura del discurso produce efectos de sobredeterminación sobre la estructura subjetiva del individuo. Para Ogilvie, Lacan hace de esta particularidad del discurso "la característica propia del orden humano en general" (Ogilvie, 2000, p. 15), lo cual lo traba en una relación directa con la dimensión de la pérdida.

> Si hay una singularidad occidental (cosa que Foucault conocía como pocos)... ella está precisamente en el nacimiento de un tipo de discurso que viene a

> sustituir, tematizándola, la significación general de todo discurso: la de ser una relación con la muerte (Ogilvie, 2000, p. 15).

Ogilvie entiende que el psicoanálisis se aparta en este punto de lo que fue el objeto de estudio de la tradición psicoapatológica, el cuerpo cadavérico entendido como sujeto. No obstante, el psicoanálisis no se olvidaría de la muerte, ya que, de un modo metafórico, "la sinrazón cumple con respecto al psiquismo el mismo papel que la muerte con respecto al viviente sano" (Ogilvie, 2000, p.15). Y en función de ello, el autor percibe una evidente relación de solidaridad entre la empresa lacaniana con la fundación de la clínica elucidada por Foucault, alejada de la psicología de las profundidades.

Sin embargo, cabe decir que dicho lazo solidario no habrá de establecerse sin desplazamientos y reformulaciones: la importancia que hasta entonces ganaba la función de la mirada en el dispositivo clínico para la elucidación de las causas y de los síntomas psíquicos, se traslada ahora a la función de la escucha del discurso del paciente en el dispositivo clínico. Así como los vitalistas partían de una nueva visión del cuerpo cadavérico para acceder a una mejor comprensión del cuerpo del viviente, Lacan parte de la estructura delirante para una mejor comprensión de los mecanismos que animan y mueven la estructura del hablante,

> para que surja de él la comprensión de lo que anima al sujeto hablante, no el sujeto ficticio de la presencia para sí, tan del gusto de los filósofos de la conciencia, sino el sujeto activo de la "reivindicación", …esa "subjetividad sin interioridad" (Ogilvie, 2000, pp. 16-17).

Ogilvie establece que para el tiempo de la tesis (1932), Lacan ya abriga como propósito la reelaboración conceptual de este problema filosófico en el campo del psicoanálisis. Afirmación que se anudaría con la idea de que el objeto "personalidad", habiendo sido separado de su carácter fenomenológico, es situado en un nuevo terreno, donde el carácter instituyente de las relaciones intersubjetivas sobre la estructuración psíquica pasa a tener un peso mayor en detrimento de la determinación biológica. Ogilvie lleva a cabo de esta manera una suerte de reseña acerca de la "génesis social de la personalidad" (Ogilvie, 2000, p.17) y del papel fundamental que ésta habría de tener para el pensamiento de Lacan.

Esta situación lo ubica en una posición sino contraria, al menos desigual con la defendida por otros autores[27] en relación a los fundamentos del pensamiento lacaniano en aquellos años.

Aunque pueda afirmarse que al postular la existencia de una proximidad teórica entre el Lacan de los años treinta y cuarenta y el pensamiento de Hegel, la posición de Ogilvie en este punto es consecuente con una vasta lista de autores que respaldan y acreditan tal lectura, aquel no considera como éstos que la tradición filosófica de la fenomenología sea para Lacan aquí su faro ni su norte. Para Ogilvie, entonces, "la ruptura con la fenomenología esta consumada" (Ogilvie, 2000, p. 23) desde los comienzos de su obra, en la medida que para Lacan

> la psicosis …sólo puede ser comprendida, en sus formas de efectuación, por el contexto social que le otorga su significación y, en su causa, por el "conflicto vital" cuyos términos, según la tensión original de éstos, dispone ese tipo de organización social peculiar que es la familia (Ogilvie, 2000, pp. 23-24).

En consecuencia, de lo que se trata es del desplazamiento del factor etiológico de la enfermedad mental al introducir la dimensión de lo social como una "sombra proyectada sobre la determinación del comportamiento individual: lo inconsciente" (Ogilvie, 2000, p.

---

[27] Dagfal (2012) plantea que "en general, se ha tendido a subrayar la deuda filosófica de Lacan respecto de Heidegger o de Merleau-Ponty, e incluso se lo ha relacionado con Levinas (Dorfman, 2007; Duportail, 2005; Duportail, 2011; Assoun, 1993; Alemán & Larriera, 2006; Lutereau, 2011, etc.). Pero las referencias a Sartre, hasta hace poco tiempo, a lo sumo se limitaban a recordar las críticas que el analista francés había planteado en los años '60 a la concepción de la angustia formulada por el filósofo (Lacan, 1962). De este modo, se dejaba de lado la notoria incidencia que Sartre -sea que fuera o no citado- había tenido en la obra previa de Lacan (lo cual constituye la hipótesis que nos servirá de guía en este proyecto). Aunque esta tendencia se haya modificado en trabajos recientes, creemos que aún pueden explorarse algunos núcleos problemáticos en la relación entre estos dos autores, en la medida en que se los sitúe en un contexto histórico que dé un nuevo sentido a las relaciones entre filosofía y psicoanálisis." (p.202).

25). A partir de la elucidación formalizada por Lacan sobre la psicosis paranoica bajo el signo de un “nuevo terreno” conceptual, toda conducta humana pasa a estar determinada por el lugar que ocupa en una estructura de carácter social y cuyo funcionamiento la antecede y la excede, al mismo tiempo. De esta forma, no sólo es resignificado el factor etiológico, sino que toda una serie de términos que resultaban cruciales para el corpus teórico de la psiquiatría organicista y la psicología clásica deberá ser repensada a la luz de las consecuencias teóricas suscitadas por el corte epistemológico introducido por la tesis lacaniana.

Si bien este nuevo principio explicativo de determinación social da cuenta del carácter externo del mismo, y en función de ello alguien podría pensar que sólo se trató de la actualización de la vieja antinomia individuo-sociedad, el hecho de que la determinación social opere en y a través de un orden de representaciones lingüísticas da cuenta del carácter diferencial de esta nueva determinación social. Ogilvie lo llama *ideología*, al entender que lo específicamente humano de la personalidad “no se despliega en la dimensión única de un automatismo instintivo sino en la dimensión plural de un comportamiento acompañado de una representación, y, en cuanto tales, adquieren sentido y funcionan dentro de un sistema social sometido a leyes específicas” (Ogilvie, 2000, p.27).

Si bien no discutiremos en profundidad la presencia manifiesta del pensamiento hegeliano en los desarrollos tempranos de Lacan, fundamentalmente a través de la idea de la incidencia de lo social sobre la existencia humana, no podemos dejar de mencionar cómo esta presencia, como lo expone Descombes (1982), está justificada por la influencia general que la filosofía alemana tuvo en la intelectualidad francesa de la primera mitad del siglo XX[28].

---

[28] La referencia a Hegel en Lacan no es menor ni casual. La obra del filósofo idealista alemán marcó las coordenadas de pensamiento para la filosofía de la primera mitad del siglo XX en Francia. El principal responsable de este sesgo fue Alexandre Kojève (1902 – 1968), filósofo, político marxista y hegeliano. Kojève nació en Rusia, y fue educado en Berlín y Heidelberg, Alemania. Completó su título en filosofía bajo la dirección de Karl Jaspers, y sus influencias tempranas incluyeron al filósofo Martin Heidegger y al historiador de ciencia Alexandre Koyré. Kojève pasaría la mayor parte de su vida en Francia, donde en París -de 1933 a 1939- impartió una serie de conferencias sobre el trabajo

Si existe un cambio de las mentalidades -rebelión contra el neokantismo, eclipse del bergsonismo-, desde luego es la vuelta firme de Hegel. Éste, proscrito por los neokantianos, de repente se vuelve, curiosamente, un autor de vanguardia citado con respeto en los círculos más avanzados. Este renacimiento parece deberse a dos razones principales. Una es el nuevo período de interés hacia el marxismo. La otra razón es la influencia del curso pronunciado por Alexandre Kojève en la escuela práctica de altos estudios a partir de 1933 y que se prolongará hasta 1939 (Descombes, 1982, pp.27-28).

Según este autor, desde mediados de los años treinta tuvo lugar un fenómeno singular en la inteligencia francesa, "el deseo de un lenguaje común que entonces parecía tener que ser hegeliano" (p. 30). La emergencia de la recepción lacaniana del hegelianismo kojèviano puede verse reflejada, por ejemplo, en los primeros desarrollos sobre la función del yo y su génesis especular -el *estadio del espejo*- en el seno de la relación intersubjetiva con el otro semejante. Según Descombes, entre el ´45 y el ´68, para el pensamiento francés "todo lo moderno proviene de Hegel". Luego de esa fecha, por el contrario, "todo lo moderno [será] hostil a Hegel" (Descombes, 1982, pp. 30-31).
Ogilvie manifiesta que la lectura de la *Fenomenología del espíritu* (1966/1992) realizada por Lacan da cuenta de una diferencia de interpretación fundamental: el desarrollo de la conciencia es pensado como una estructura de "desconocimiento irremediable, irremediable en su error tanto como en su presencia" (Ogilvie, 2000, p. 27). De esta manera, el autor intenta demostrar que Lacan cuenta -desde la época de su tesis- con la idea de un determinismo inconsciente, de carácter social y lingüístico, que impide continuar otorgándole privilegios a la conciencia como instancia fundamental del sujeto. De hecho, el estudio exhaustivo de la tesis que él nos propone permitiría aseverar que dicha elaboración lacaniana traza un recorrido que "va de la conciencia y de la

---

de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Fenomenología del Espíritu*. Después de la segunda guerra mundial, Kojève trabajó en el Ministerio francés de Asuntos Económicos como uno de los principales planificadores del Mercado Común Europeo. Uno de sus más célebres discípulos, Jacques Lacan, releyó a Hegel a través de la enseñanza de Kojève y de la visión de éste último de la dialéctica del amo y del esclavo en la *Fenomenología del Espíritu.*

intencionalidad fenomenológica al inconsciente freudiano" (Ogilvie, 2000, p. 28). Para lo cual la idea del retorno a Freud resulta fundamental, y sentará las bases para la inscripción de un proyecto propio, cuyas coordenadas precisas le permitirá, por un lado, "recuperar la radicalidad del proceder freudiano" del cauce reaccionario impulsado por la interpretación antropomórfica y normalizadora de cierta psicología finalista, y, por el otro, repetir dicha radicalidad para fundar su propia novedad[29].

La influencia de Spinoza y el pensamiento materialista

El concepto de sujeto, tal y como se lo conoce en la teoría de Lacan, no se encuentra presente en la tesis, circunstancia que Ogilvie no desconoce. Fueron necesarios algunos años para su elaboración e introducción. En primer término, fue necesario que Lacan abandonase definitivamente el dispositivo de lectura tributado por la "comprensión del sentido", es decir que tomase distancia de la tradición hermenéutica en ciencia al advertir que la singularidad de la interpretación analítica es intentar dar caza de un sujeto cuya sobredeterminación es inconsciente. Ogilvie entiende que el descubrimiento de este "nuevo continente" denominado sujeto es tan vacilante en 1964, a la altura del Seminario 11, como en 1932, fecha de la publicación de la tesis. Para el autor, tanto los desarrollos del

[29] Lo llamativo de esta afirmación es que a posteriori Ogilvie parece desdecirse al escudar la idea de que Lacan no inventa nada, y que, incluso, "jamás elabora conceptos destinados a la conducción de la cura y a la comprensión de lo que en ella sucede…" (Ogilvie, 2000, p. 29), lo cual nos parece cuanto menos discutible, dado que no hay clínica psicoanalítica posible sin la utilización de toda (o casi toda) la batería de conceptos formulada por Lacan. ¿Qué hace un analista sino pensar la clínica del *parlêtre* a través de sus conceptos? La elaboración de un diagnóstico estructural, piedra fundamental para la dirección de la cura, no es factible sin la utilización del grafo del deseo, dispositivo formal de escritura que instala conceptos y relaciones entre conceptos tales como gran Otro, Sujeto, inmixión de otredad, Demanda, Deseo, objeto *a*, significante de una falta en el Otro, fantasma, Ideal del yo, síntoma, significante, letra, etc.

Seminario 11 como los de la tesis ponen de manifiesto un mismo problema, "las relaciones entre el sujeto y la estructura que lo rodea y se adueña de él" (Ogilvie, 2000, p. 39).

Lo que nos parece más sustancial del planteo de Ogilvie es su idea general de que la apertura de este "nuevo continente" llamado sujeto exige, desde los tiempos de la tesis, una subversión teórica en relación al edificio freudiano -idea con la que acordamos y que, llamativamente, como ya ha sido dicho, cierta orientación del lacanismo no reconoce, producto más de una lectura conservadora y celebratoria de la figura de Freud que de un olvido o una ceguera, en sentido althusseriano-. Ogilvie entiende que la teoría de Lacan exige desde el tiempo de su tesis pensar un nuevo concepto de sujeto para lo inconsciente, para lo cual se requiere, sino de una ontología[30], sí de una antropología, pero una antropología especial, la cual sea capaz de desplazar el eje de su atención hacia el "sistema general en el que se explica el modo de ser particular de su existencia específicamente `humana´" (Ogilvie, 2000, p. 51).

No obstante, Ogilvie advierte que su afirmación respecto del carácter anti-hereditarista de la teoría lacaniana no alcanza para ubicar a Lacan en la vía o en la tradición del materialismo, aun cuando el propio Lacan no se recuse de las observaciones que pudieran colocarlo en dicha filiación de pensamiento. El autor reconoce en la definición temprana de la personalidad vertida por Lacan su esfuerzo por separarse del campo del idealismo, procurando así dar cuenta de una actividad propia del sujeto, en relación a una estructura externa, que no lo pliegue ni a una concepción sensualista del psiquismo ni aísle el pensamiento, puesto que así se "está impedido de pensar los efectos particulares de la estructura general de un medio sobre el individuo que sólo ella hace posible y que, sin preexistirle, no la reproduce como un simple reflejo" (Ogilvie, 2000, p. 55). Este desplazamiento de la mirada produce un objeto nuevo, puesto que, al dejar de concebir los

[30] Este argumento de la no exigencia de una ontología como apoyatura para una teoría del sujeto constituye, a nuestro juicio, uno de los tópicos más controversiales y dilemáticos al interior del lacanismo. Su análisis será objeto de nuestro trabajo cuando, más adelante, revisemos el sentido de la conjetura antifilosófica de Lacan desde una perspectiva en clave badiouana.

hechos psíquicos como objetos en sí mismos, Lacan los reintroduce en una lógica de sucesión donde aquellos pueden ser pensados como causa y efecto al mismo tiempo; es decir que, en este sentido, el pensamiento de Lacan aparece más próximo al legado de la filosofía spinozista.

En relación a esto último, Roudinesco cuenta que la influencia del filósofo sefaradí fue muy temprana en la vida de Lacan. Con apenas catorce años, "en la pared de su cuarto suspendió un dibujo que representaba el plan de la Ética, con flechas de colores" (Roudinesco, 2004, p. 31). En 1917-1918, Lacan conoce al profesor Jean Baruzi, un pensador católico y racionalista que dictaba clases de filosofía en el Colegio Stanislas. Este historiador de las religiones y referente capital de los estudios sobre Juan de la Cruz pertenece a una corriente de pensamiento francés surgida a partir de la creación de una sección de ciencias religiosas en el seno de la Escuela Práctica de Altos Estudios, en 1886. Como nos muestra Roudinesco,

> asociada a un descubrimiento precoz de Spinoza, la enseñanza de Baruzi tuvo por efecto operar, en el itinerario de Lacan, una especie de transición entre un catolicismo devoto -el del medio familiar- y un catolicismo erudito y aristocrático que pudiera servir de sustrato cultural o de instrumento crítico en la aprehensión del terreno religioso (Roudinesco, 2004, p. 32).

De hecho, el espíritu general de la tesis de medicina pareciera estar "colocada entera bajo el signo de Spinoza y como si la doctrina propuesta por Lacan estuviera inspirada en el mismo espíritu que la obra de Spinoza" (Roudinesco, 2004, p. 89).

Tal como lo señala Ogilvie, Roudinesco hace referencia a que la doctrina spinozista es la única doctrina para Lacan capaz de dar cuenta de la noción de personalidad tal y como él la piensa, es decir, a partir de la noción de un paralelismo entendido como "*unión* entre lo mental y lo físico según una relación de *traducción*" (Roudinesco, 2004, p. 90) Noción que difiere completamente de la idea clásica del paralelismo psicofísico, arraigada en Francia por aquellos años, a través de los estudios del filósofo naturalista Hippolyte Taine.

> Según la óptica lacaniana, la personalidad no era paralela a los procesos neuratáxicos, ni siquiera al solo conjunto de los procesos somáticos del

> individuo, lo era a la totalidad constituida por el individuo y por su medio propio". Lacan piensa la personalidad como "el atributo de una sustancia única, que sería la existencia del individuo en cuanto existencia social constituida por una red de comportamientos múltiples (Roudinesco, 2004, p. 90).

Esta concepción materialista, histórica y antropológica de la personalidad sería bien recibida por los jóvenes psiquiatras, los militantes comunistas y los artistas surrealistas, puesto que permitía pensar a la locura en general ya no como una forma deficitaria o anómala sino como una diferencia. No obstante, para Ogilvie las referencias que posibilitan este desplazamiento de la mirada se remontan hasta "una estirpe de pensamiento nacida en Aristóteles y luego retomada de manera más compleja, (…), por Hegel" (Ogilvie, 2000, p. 57). Más allá de las filiaciones y las identificaciones que puedan, objetivamente, encontrarse en los desarrollos lacanianos, una cosa es evidente para Ogilvie, Lacan cuenta desde los tiempos de su tesis con una idea clara: el individuo está sobredeterminado por una estructura compleja, externa, cuya organización da cuenta de un nudo de relaciones que sostienen y condicionan su existencia.

> El modo lacaniano consiste en hacer entrar en la definición del fenómeno mental todo lo que rodea y condiciona su aparición, desarrollo y salida. A la reflexión sobre las sustancias en el marco de una ontología general (alma, cuerpo, unión de ambos, jerarquía…), se le opone la aprehensión concreta de los seres vivos (incluido el hombre) como inscriptos en un medio específico, es decir, constituyendo alrededor de cada uno de ellos un sistema de relaciones que son… y forman una realidad propia, su realidad, que no coincide exactamente con lo real objetivo (Ogilvie, 2000, p. 60).

La búsqueda de Lacan, más allá de los préstamos y/o de los enrolamientos parciales y transitorios en los que vemos sumergir su pensamiento, tiene que ver con la consecución de una elucidación exhaustiva del tipo particular de causalidad que subyace a los fenómenos mentales. Como puede observarse, la pregunta por la causa es un asunto que interpela a Lacan desde los tiempos de sus tesis. El objeto que allí se recorta, "la personalidad", no responde desde el punto de vista causal, etiológico, a un paralelismo con los procesos neuratáxicos ni somáticos del individuo, sino que responde a

> la totalidad constituida por el individuo y por su propio medio. Semejante concepción del paralelismo debe ser reconocida, por lo demás, como la única digna de tal nombre, si no se olvida que es ésa su forma primitiva, y que tuvo su primera expresión en la doctrina spinoziana (Ogilvie, 2000, p. 62).

Al asumir esta orientación de pensamiento, Lacan establece, por un lado, su rechazo al dualismo ontológico característico de la psiquiatría y la psicología de su tiempo, y, por el otro, la posibilidad de pensar la personalidad como un atributo particular

> de una sola y única sustancia que es la existencia del individuo, en tanto existencia social constituida por una multitud de relaciones determinantes del comportamiento y donde los fenómenos mentales propios de tal o cual individuo no son sino una manifestación entre otras (Ogilvie, 2000, p. 62).

De esta manera, la caracterización negativa que durante la época clásica se hizo de la enfermedad mental -el pensamiento patológico- en relación a una lógica normal y absoluta, es desplazada para dar lugar a una caracterización positiva de la enfermedad mental, en la que ésta ya no es vista como una desorganización o una disfunción del psiquismo humano sino como “un desarrollo lógico de una esencia producida en una historia” (Ogilvie, 2000, p. 63).

Tal que, como advierte Ogilvie en relación a este tránsito del pensamiento lacaniano, la referencia a Spinoza también es evidente y funciona como uno de los relevos más significativos para la construcción de una teoría acerca de la causalidad del sujeto, su nuevo continente. A su vez, esta construcción de una teoría causal del sujeto afecta de un modo muy peculiar el dominio de la clínica clásica. “En efecto, a partir de la identificación y del análisis de una estructura reactiva, a un tiempo interna al individuo y con valor objetivo, el lenguaje podrá ser designado después, desde una perspectiva kantiana, como lugar trascendental” (Ogilvie, 2000, p. 69).

No se trata, sin embargo, de argumentar a favor de un hipotético rechazo de la dimensión organicista del padecimiento psíquico en el pensamiento del Lacan de ésta época, sino de determinar su verdadero lugar a partir de haber reconocido que “la génesis social es la clave de la verdadera naturaleza de las relaciones de comprensión” (Ogilvie, 2000, p. 74)

de los hechos mentales, la clave para la elucidación de su causalidad estructural. De esta manera, si bien estamos aún muy lejos de la formalización sobre la "causa primera" de las enfermedades mentales, Lacan consigue emprender la elaboración de un "cuadro completo sobre el funcionamiento psíquico como mecanismo reaccional" (Ogilvie, 2000, p. 79).

> En contra de las concepciones continuistas de un medio y de una educación todopoderosa, Lacan mantiene el privilegio causal del modo reactivo "innato" del individuo; pero al mismo tiempo, en contra de una concepción innatista y hereditarista de una constitución patológica, muestra que ese innatismo causal es a su vez el resultado de una adquisición, es decir, de una formación histórica. Tipo de génesis que elimina además, como hemos visto, toda determinación individualista y consciente: ya el mecanismo reaccional del sujeto encuentra todas sus determinaciones en una alteridad del medio social que anuncia y posibilita la concepción transindividual y "otrificada" del inconsciente (Ogilvie, 2000, p. 81).

La ascendencia del averroísmo latino: el sujeto barrado

El psicoanalista francés Le Gaufey se apoya en las investigaciones realizadas por de Libera (2007)[31] sobre la arqueología del concepto de sujeto para dar cuenta de la singular orientación de Lacan en relación al sujeto barrado o clivado. Para Le Gaufey la teoría del sujeto de Lacan no sólo no "aparece como un rayo en un cielo sereno" (Le Gaufey, 2010, p. 66) sino que se inscribe en la historia del pensamiento occidental bajo una tradición más antigua -la escolástica del siglo XIII-, cuya larga genealogía da cuenta de una sucesión de hechos y momentos entre los que el analista francés -siguiendo la tesis del especialista en

---

[31] Filósofo francés (1948), especialista en filosofía medieval. Autor de *Arqueología del sujeto*, una obra extensa y compleja en la que desarrolla una historia del concepto de sujeto en filosofía. Desde 1985 se ha desempeñado como director y profesor en la École Pratique des Hautes Études, en la Universidad de Ginebra y en el Collège de France.

filosofía medieval- resalta el *averroísmo*[32] *latino* (una de las dos tendencias de la escolástica que intentó conciliar la lectura de Aristóteles con el Islam).

Entre las principales tesis del averroísmo latino se encuentran aquellas que enuncian la existencia de "un solo intelecto para todos los hombres, separado en el ser y unido en la operación" (*Quod intellectus ómnium hominum est unus et ídem numero*) (Le Gaufey, 2010, p. 67) y la falsedad de la proposición "el hombre piensa" (*Quod dista es falsa vel impropria: Hommo intellegit*). La solución averroísta al problema de la agencia consistió precisamente en suponer la existencia de un solo "intelecto posible" para todos. "Un solo ser piensa a través de la multitud de nuestras almas individuales donde se encuentran los pensamientos, y este ser no es Dios" (Le Gaufey, 2010, p. 68).

Estas tesis son las que Le Gaufey releva para establecer que el concepto de sujeto de Lacan posee un estatuto singular, en la medida que su característica distintiva estriba en haberlo desprovisto de dos de los atributos fundamentales que la filosofía de la conciencia habían supuesto para dicho concepto, desde Descartes hasta entrado el siglo XX. Los atributos fundamentales que Lacan niega para su elaboración ontológica del concepto de sujeto son, justamente, los de identidad y reflexividad. Este movimiento por el cual Lacan

> aleja… la identidad y hasta ese atributo fundamental que es la reflexividad… Este recorrido… gana claridad al ser puesto en relación con lo que los averroístas latinos inventaron, hacia finales del siglo XIII, bajo la apelación de "intelecto posible". Ellos tuvieron el tupé de afirmar a riesgo de trepar a la

---

[32] Nacido en 1126, Ibn Rushd, en latín Averroes, produjo entre 1168 y 1198 (fecha de su muerte en Marruecos 10/12) la obra filosófica más importante de la edad media comentando innumerables veces la casi totalidad de la obra de Aristóteles en una época en la que los cristianos de occidente comenzaban apenas a familiarizarse con ella. Traducido al latín a fines del siglo XIII, sus *Commentaires* sobre Aristóteles, principalmente sobre la Physique, el *De Caelo,* el *De ánima* y la *Métaphysique,* han reinado sobre los universitarios europeos principalmente en Padua hasta fines del siglo XVI. De 1230 a 1600 es entonces él quien, al lado de Aristóteles, durante cuatro siglos, encarnó la racionalidad filosófica en el occidente cristiano. (de Libera, 1997)

> hoguera, que la proposición “el hombre piensa” era “falsa o inapropiada”; que era pues necesario concebir un sujeto que no fuera nadie, solamente activo para pensar los pensamientos situados en el alma de cada uno (Le Gaufey, 2010, p. 9-10).

El año 1957 habrá de marcar otro hito en la enseñanza de Lacan. En dicha fecha, escribe uno de sus textos más importantes: “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, escrito cuyo título mismo resulta sugestivo, puesto que marca de entrada una clara diferencia de horizonte teórico. Para Lacan se tratará de situar lo inconsciente en relación a la instancia de la letra, instancia perteneciente al orden simbólico que funda y constituye el inconsciente, instancia autónoma e irreflexiva que no necesita de un yo para su funcionamiento, mientras que para Freud el inconsciente queda en relación a la conciencia, concepto clave de la matriz de pensamiento moderno cuyo agente es el yo, entendido además como asiento de la razón.

Le Gaufey sostiene que le tomó más de dos años a Lacan construir su concepto de sujeto, y que la extraña ligazón que se desprende de la co-definición dada por el aforismo del sujeto y el significante ubica a Lacan en una posición que no podría definirse estrictamente como estructuralista. Como lo ha propuesto Milner en *El periplo estructural* (2003) y en *La obra clara* (1996) la posición de Lacan se inscribe en un más allá del estructuralismo, en una suerte de “híper-estructuralismo”. Esencialmente, por la sencilla razón de que continúa pensando una teoría del sujeto como elaboración necesaria. Sólo que, a diferencia de la filosofía clásica, despojando al sujeto de las nociones de saber, de identidad y de reflexión y ligándolo al funcionamiento de la cadena significante.

En 1960 Lacan abandona momentáneamente en el marco de su seminario *La ética del psicoanálisis* la elaboración del concepto de sujeto. Si bien este sujeto barrado que fue surgiendo en las sesiones de 1959 cuenta ya con carta de ciudadanía, aún no es -estrictamente hablando- el sujeto del aforismo fundamental. La razón de ello está en que este sujeto barrado sigue teniendo un rol activo en el sentido de que es él quien representa, no es todavía representado. De todas maneras, los meses de 1960 fueron un tiempo muy productivo para Lacan: redactó uno de sus grandes textos doctrinales, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, y lanzó los lineamientos de lo

que cuatro años más tarde fue otro de sus grandes textos de los Escritos, nos referimos a "Posición del inconsciente", Escritos que serían publicados recién en 1966, seis años después de este momento, tras una larga y trabajosa gestión de Whal[33].

Luego de haber borrado de un plumazo la noción de intersubjetividad para dar cuenta del surgimiento de un sujeto, fue necesario esperar hasta 1961 para ver a Lacan retomar sus construcciones sobre el nuevo concepto de sujeto. Para Le Gaufey esta será la fecha de nacimiento del concepto de sujeto, tal y como lo conocemos actualmente. Por primera vez, y esta es la operación en cuestión, Lacan no le atribuye de manera explícita un saber al sujeto, un saber respecto de si miente o no miente; es decir que excluye la posibilidad de que el sujeto pueda saber la verdad de lo que dice, que sepa acerca de si la dice o no la dice, lo cual lo excluye de ese mínimo de reflexividad que consiste, para un sujeto, en saber lo que hace. Se decreta de aquí en más el divorcio definitivo entre sujeto y saber. Denunciando la conjunción clásica de la filosofía de la conciencia entre sujeto y saber es como el psicoanálisis podrá articular de manera más clara para su propósito, sujeto y significante: ese sujeto barrado, evanescente, marcado por la falta estructural de un significante esencial que lo nombre, sólo podrá ser representado por un significante frente a otro significante, es decir, que sólo podrá localizarse en el intervalo entre los significantes de la cadena, en tanto se encuentre "desupuesto" de todo saber.

Le Gaufey señala que unos años más tarde, a partir de la nueva conceptualización del fantasma[34], Lacan busca conjugar el pequeño objeto *a* y el sujeto barrado a esta marca

---

[33] (1925-2014) Este filósofo francés contemporáneo de orientación estructuralista fue el editor de Barthes, Derrida y Lacan.

[34] Durante el ciclo 1966-1967 (Seminario 14 - *La lógica del fantasma*), Lacan se abocó a trabajar el estatuto lógico del "objeto *a*" (el objeto causa de deseo), a partir de la idea de incompletud y la idea de existencia lógica. Lo cual, a su vez, lo llevó a plantear la no existencia del universo de discurso, entendido como metalenguaje, y a subrayar el carácter singular de la relación (de *inmixión*) que se da entre el sujeto y el Otro. Como lo expresa Lacan en la clase 1 de dicho seminario: "Esta fórmula establece algo que es un lazo, una conexión entre este sujeto en tanto que así constituido y algo diferente que se llama *a*

estructural del Otro, la falta (la *aphanisis*). Es decir que tanto el uno como el otro están barrados, tienen estatuto de falta. Debido al carácter incompleto del Otro, el sujeto se hace objeto sin cesar por ello de ser sujeto, situación que se torna posible en tanto que, ahora, ambos pertenecen a ese mismo estatuto de corte. Como el Otro no puede aportar un significante que lo represente como sujeto, el sujeto no tiene más opción que responder por la vía de lo imaginario, y lo hace poniendo por delante el pequeño objeto *a*, letra que Lacan decide utilizar para denominar al objeto de una forma algebraica y evitar así cualquier posibilidad de substancialización, objeto que da cuenta del origen especular del sujeto, objeto al cual el sujeto se identificó y que no es otra cosa que su propia imagen que le viene del Otro en forma invertida. Este extraño casamiento entre la organización fantasmática que condiciona al sujeto y el estadio del espejo donde el yo encuentra su raíz, fue lo que le permitió a Lacan avanzar hacia la conceptualización del sujeto y del objeto como corte o como falta.

> Quien está involucrado es el sujeto, dado que está en el intervalo del discurso del inconsciente. El sujeto es, en sentido estricto, la metonimia del ser que se expresa en la cadena inconsciente. En el nivel del corte, del intervalo, él se fascina, se fija, para sostenerse -en ese instante en que apunta a sí mismo y se interroga- como ser, como ser de su inconsciente (Lacan, 2014, p. 433).

Le Gaufey plantea que la relación entre sujeto y significante será retomada a la luz de la noción de falo simbólico, noción a la que Lacan le quiere dar valor de significante faltante. Si bien las expresiones "función fálica" y "falo simbólico" estaban presentes desde los primeros seminarios de la enseñanza de Lacan, fue a partir de las fórmulas de la sexuación desarrolladas a comienzos de los años '70 que ambas expresiones tomaron otra relevancia. A partir del concepto de *función* Lacan intentará explicar el funcionamiento de la falta, el agujero, en un sentido estrictamente lógico.

---

minúscula. *a* minúscula es un objeto del cual propiamente lo que yo llamo, este año, "hacer la *lógica del fantasma*", consistirá en determinar su estatuto: su estatuto, precisamente, en una relación que es una relación lógica, para hablar con propiedad" (Lacan, 1966-1967/sf, p. 4).

La función fálica será el principio explicativo de la articulación significante y simbólica, el conocido "par ordenado": S1 – S2, que constituye una pieza fundamental en la construcción de su teoría de los cuatro discursos, en 1969-70. En consecuencia, a partir de estos años, Lacan llega a la conclusión de que no hay sujeto sin función simbólica. El sujeto se constituye en el campo del Otro entendido como orden simbólico, y dicho campo se caracteriza por ser incompleto. Por lo tanto, el sujeto habrá de quedar afectado por el rasgo distintivo y constitutivo del campo en el cual se constituye. La marca de la incompletud de lo simbólico le habrá caído encima como marca de nacimiento, puesto que él es, precisamente, eso que, al ponerse en juego la cadena significante, se señala como el lugar vacío de donde todo proviene.

El "yo" (je) funciona entonces como esa forma gramatical vacía que acoge esa falta instaurada en la batería significante cuando ésta se vuelve cadena significante; esa falta de significante esencial en el funcionamiento metonímico de la cadena significante es lo que recibe el nombre de sujeto. Lacan, al contrario que Saussure, minimiza todo lo que puede la relación entre significante/significado, al punto de reducir a veces el significado a la monotonía de una napa de significancia que únicamente sería singularizada por el corte, único y discreto en su materialidad, de cada significante. A Lacan sólo le importa esa otra cara del significante que se abre al lazo con otro significante, que genera esa aptitud para crear ese espacio intervalar entre dos significantes del que Lacan hace el albergue del sujeto.

Cabe mencionar que en 1968, cuando Lacan vuelve a trabajar el cuadrángulo de Pierce tal como ya lo había hecho durante el seminario *La identificación*, encuentra que la concepción peirciana del cuadro lógico de Apuleyo le brinda una mejor referencia teórica que la de Frege o Russell -quienes en 1965, a través del trabajo realizado por Miller, habían sido el respaldo teórico para formalizar el concepto matemático de *función*- para pensar el estatuto ontológico del nuevo concepto de sujeto. A través de la lectura de Peirce, Lacan logra dar cuenta de un sujeto despojado de la dimensión onto-teo-lógica de la filosofía occidental. Así lo expresaba Lacan el 7 de febrero de 1968:

> El interés del psicoanálisis es que aporta lógica a esos problemas como nunca pudo ser hecho hasta el presente, lo que en suma estaba al principio de todas

> las ambigüedades que se desarrollaron en la historia de la lógica, por implicar en el sujeto una (ousia), un ser; que el sujeto pueda funcionar como no siendo es propiamente, lo he articulado e insisto desde principio de año y ya desde el año pasado, lo que nos aporta la abertura luminosa gracias a lo cual podría reabrirse un examen del desarrollo de la lógica (Lacan citado en Le Gaufey, 2010, p. 51).

Respecto de esta afirmación, Le Gaufey expresa la hipótesis averroísta del sujeto barrado de Lacan:

> He aquí pues el sujeto llamado "aristotélico" desprendido, a la vez, de reflexividad y de ser, devuelto a su naturaleza tal como Lacan, el primero, lo habría entrevisto: nada más ni nada menos que la articulación entre las valencias dejadas libres por cada significante, que se define, al mismo tiempo, como lo que, en el signo, no valdría más que en su lazo con otro como él" (Le Gaufey, 2010, p. 51).

Como ya fue dicho, sólo la división entre saber y sujeto efectuada en 1961 por Lacan le permite a éste -vía reducción- situar al nuevo sujeto como no pudiendo ser más que lo que un significante representa frente a otro significante. En consecuencia, este sujeto tampoco posee identidad, ya que ni siquiera podrá decirse que sea idéntico a sí mismo. No es ni un significante ni un objeto parcial, sino eso sin lo cual no habría ni significante ni objeto parcial. El sujeto no es más un agente, ni siquiera de su propio pensamiento.

Por nuestra parte, estamos en condiciones de afirmar que la tesis de Le Gaufey -a diferencia de lo demostrado por Ogilvie-, si bien reconoce la existencia de una herencia averroísta en el pensamiento de Lacan, no parte de la suposición de un estado embrionario de la teoría del sujeto anterior a los años ´60, sino que afirma la imposibilidad de su emergencia hasta mayo de 1959. Es decir que, para éste autor, lo que se conoce bajo el nombre de *giro de los años ´60* y su consecuente relevo fue la condición de posibilidad para la emergencia del concepto de sujeto en la enseñanza lacaniana. Los desarrollos alcanzados durante el seminario *El deseo y su interpretación* (1958-1959) habrán de marcar el inicio de ésta nueva etapa. A partir de allí, Le Gaufey afirma que se asiste a un movimiento de elaboración conceptual más maduro y tenaz sobre la necesidad de establecer una teoría

nueva acerca del sujeto y del objeto puestos en juego en el marco de la práctica psicoanalítica. Una teoría que, en cierta forma, fuera ajena al campo de la filosofía, donde nombres como los de Descartes, Hegel y Heidegger le habían brindado, hasta ese momento, un conjunto de referencias sólidas.

En virtud de que nuestra posición de lectura se encuentra más próxima a los desarrollos establecidos por Le Gaufey, debemos asumir que en el caso de una hipotética controversia entre las tesis de Le Gaufey y Ogilvie acerca de la génesis del concepto de sujeto, la razón sobre la querella del nacimiento del sujeto habremos de concedérsela a la tesis del primero. Al igual que Le Gaufey, pensamos que el concepto de sujeto emergido a partir del giro de los años ´60 es, en un sentido estricto, diferente al sostenido en la época de la tesis; incluso, diferente a la versión ajustada a partir de los desarrollos posteriores sobre el "estadio del espejo", esquema que implica, como ya fue dicho, la noción de intersubjetividad y la noción de un objeto -el yo- que se construye especularmente a partir de la identificación que acontece en la *oquedad* de la relación con el otro semejante. No obstante, esto no nos impide reconocer la importancia de la tesis planteada por Ogilvie, quien ha demostrado sólidamente que aun cuando el concepto de sujeto presente certificado de nacimiento durante la segunda mitad del siglo XX, tiene prefigurado su horizonte a partir del conjunto de preguntas y respuestas que atravesaron y guiaron toda la producción científica, filosófica y política de la primera mitad del siglo XX.

La necesidad de una nueva ontología para el sujeto barrado

Finalmente, esta definición lacaniana del sujeto barrado requiere de un estatuto ontológico diferencial que nos impide volver a ubicarlo en el lugar que otras concepciones han deseado para su propósito a lo largo de la historia. Nos referimos específicamente a la idea de localizarlo en el corazón, en el alma, en la conciencia o en la persona, vía un ego más o menos trascendental. Sobre todo en el presente, cuando la visión ideológica de las

neurociencias[35] pareciera querer volver a instalar la idea de un sujeto moral determinado por su sustrato material biológico: las neuronas. Llegamos así, dirá Le Gaufey, a esta suerte de paradoja aparente de una entidad a la vez vacía y singular. El sujeto lacaniano no es más que el pliegue significante modelado en la actualidad por un cuerpo de carne y de lengua al que lleva, por el hecho de la pura potencia que es la suya en tanto sujeto, hacia el cumplimiento de sus potencialidades.

La singularidad de este sujeto está dada, por un lado, por el vacío (incompletud) que hay en el Otro -lo cual sirve como condición para su posicionamiento simbólico, su exterioridad respecto al conjunto incompleto de la cadena significante, y para su conjunción con un yo (moi) en una determinación imaginaria- y, por el otro lado, por su cualidad de existencia en el sentido de puro enganche al campo del Otro (entendido como tesoro de los

[35] Para una lectura crítica de este punto, véase el libro de Feenstra y García Marzá, *Ética y neurociencias. La aportación a la política, la economía y la educación* (2013). En dicho libro, se expresa al respecto lo siguiente: "Uno de los elementos que caracteriza a las neurociencias es el intento de explicar el comportamiento humano a través de una causalidad natural. La pretensión de convertir las neurociencias en una nueva filosofía naturalista remite inexorablemente al concepto de causalidad natural propio de la filosofía moderna. Tal concepto, cuando es llevado al extremo, tiende a reducir la realidad a lo empíricamente comprobable por la causalidad. En el caso de las neurociencias, podría decirse que tal pretensión alcanza refinamientos y versatilidades inusitados, que pueden llegar a achatar la filosofía en el causalismo naturalista y (re)sumir lo humano en lo neurológico. Las neurociencias tienen la pretensión de explicar todos los comportamientos humanos a partir de causas naturales, neurocientíficas, en cada sentimiento, actitud, pensamiento, valoración, incluso las ideas, encuentran su explicación causal en sinapsis, hormonas, neurotransmisores como dopamina, norepinefrina, serotonina, GABA. El cerebro (re)presentaría la explicación causal de lo humano. Es decir, que en el último extremo de la causalidad natural, la explicación de lo humano es bioquímica" (p. 50). Una muestra cabal de cómo el neoliberalismo, a través de esta visión ideológica de las neurociencias, pretende convertir a estas en la nueva filosofía del siglo XXI para sostener así la doctrina del biopoder (el gobierno de la vida).

significantes). Se trata de una existencia sin esencia. En tanto que pegado a una definición que regula su producción, el sujeto del significante sólo vale si esta desposeído de toda esencia que lo enrolle sobre sí mismo, sobre un ser que posea su propia inercia, su propia consistencia. En tal sentido, Farrán nos hace saber que:

> Para que el concepto de sujeto aparezca (emerja) desprendido de cualquier idea de sustancia (pre-spinozista) es necesario desnaturalizar la forma (óntica) en que se presenta recurrentemente la falla estructural y abrir así el espacio reglado a la irrupción de temporalidades singulares, es decir, al acontecimiento como suplemento azaroso contingente y, por tanto, a las múltiples formas de encontrar la dislocación estructural manifestada sintomáticamente (Farrán, 2014, p. 30).

De acuerdo con esta tesis, tanto el concepto badiouano de *acontecimiento* como el concepto freudiano de *inconsciente* vienen a dar cuenta de la presentación de esa temporalidad singular requerida por el sujeto insubstancial. Para Badiou, "la verificación de los enunciados que se refieren a una verdad genérica y que son *forzados* por un sujeto, se produce en la retroacción del futuro anterior…" (Farrán, 2014, p. 196); mientras que para Freud, la temporalidad retroactiva o el *aprés coup* retomado luego por Lacan, también da cuenta del carácter paradojal del tiempo del sujeto del inconsciente. En suma, como señala Farrán, "la temporalidad en la que se constituye un sujeto requiere, pues, de nominaciones anticipadas y de verificaciones retroactivas, sin fin" (Farrán, 2014, p. 197).

Lo que intenta mostrar Farrán -siguiendo la línea planteada por de Ípola, en su libro *Althusser, el infinito adiós* (2007)- es cómo los años ´60 y ´70 estuvieron signados por una serie de debates que pusieron en tensión el concepto clásico de sujeto y, en consecuencia, también su estatuto ontológico.

> Para Foucault el sujeto será una "función variable y compleja del discurso"; para Lacan un operador vacío entre significantes; y para Althusser un lugar vacío en la estructura que interpela al individuo a ocuparlo. Es decir que en lo que se denominó estructuralismo el sujeto no estaba determinado positivamente por la estructura (fuera ésta de índole económica, social, cultural o inconsciente) sino que ocupaba el lugar de una ausencia o vacío, que es lo

> que con el postestructuralismo se acentuará cada vez más en términos de una dislocación estructural irreductible (lo real en términos lacanianos) (Farrán, 2014, p. 31).

En virtud de la relevancia que el planteo de Farrán posee para nuestra tesis, convendría que nos detengamos un momento en este punto. Farrán plantea (2014) que existe una relación de solidaridad entre los desarrollos de Lacan y Badiou en torno al concepto de sujeto. Esta tesis posee un alto valor teórico estratégico para nuestro propósito, puesto que dicha relación constituye para nuestra investigación una alternativa seria en la consecución de la apertura del por-venir del lacanismo. Por otro lado, se trata de una tesis significativa que permite volver a reconocer la incidencia que el pensamiento de Lacan mantiene sobre la ciencia, la política y la filosofía contemporáneas. "… podemos afirmar que existen, sin lugar a dudas, una epistemología y una filosofía que tematizan en diferentes prácticas discursivas la subversión del sujeto expuesta por el psicoanálisis" (Farrán, 2014, p. 218). En consecuencia, creemos que las investigaciones de Farrán representan actualmente un punto de relevo importante para el lacanismo en general, para (re)pensar muchas de las derivas que ha sufrido el lacanismo en las últimas décadas, producto de no haber sabido establecer las alianzas teóricas correspondientes. Asimismo, nos permite llegar más lejos en la elucidación de las consecuencias positivas que la teoría de Badiou podría tener para el psicoanálisis lacaniano. Si bien la teoría del sujeto del filósofo francés consigna diferencias muy precisas con la teoría lacaniana del sujeto, es indudable que existe una deuda entre ambas teorías. Incluso, adelantándonos en nuestro planteo, podríamos afirmar que la teoría de Badiou viene, en ciertos aspectos, a superar o resolver algunos de los impasses en los que Lacan y el lacanismo han quedado detenidos.

> El concepto de sujeto pierde su complejidad y singularidad si no se considera adecuadamente cómo funciona el dispositivo ontológico-matemático en Badiou y en Lacan. A raíz de lo cual veremos que es Badiou quien sigue más de cerca a Lacan en las aporías que engendra lo real del sujeto, al continuar y extremar la tesis lacaniana de que la matemática es "ciencia de lo real" (Farrán, 2014, p. 57).

Volviendo a la conceptualización de Lacan, se puede decir que éste llevó adelante durante años un trabajo de desubstancialización del sujeto, trabajo que podemos seguir en distintos momentos y pasajes de su obra, como por ejemplo estas proposiciones correspondientes a "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", uno de sus escritos fundamentales.

> ¿Quién habla cuándo se trata del sujeto del inconsciente? Pues esta respuesta no podría venir de él, si él no sabe lo que dice, ni siquiera que habla, como la experiencia del análisis entera nos lo enseña. Para que no sea vana nuestra caza, la de los analistas, necesitamos reducirlo todo a la función de corte en el discurso. Aquí se sorprende al sujeto que nos interesa… Ese corte de la cadena significante es el único que verifica la estructura del sujeto como discontinuidad en lo real. La cual nos ha servido ya de pretexto para ilustrar la relación del sujeto con el significante, por una enunciación cuyo ser tiembla con la vacilación que recibe de su propio enunciado. Ser de no-ente, es así como adviene Yo (Je) como sujeto que se conjuga por la doble aporía de una subsistencia verdadera que queda abolida por su saber y de un discurso donde es la muerte la que sostiene su existencia (Lacan, 1987, pp.780-782).

Sólo se podrá arribar a una comprensión más acabada de las diferencias que implica el salto de terreno (lógico, epistemológico y ontológico) dado por Lacan si se comprende el carácter formal de su teoría del sujeto y su relación con el concepto freudiano de inconsciente; relación que exige, a su vez, postular una nueva teoría del lenguaje y de la realidad.

En este sentido, como ya fue dicho, "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis" es uno de los escritos que sienta las bases para una conceptualización de la cadena significante y su relación causal sobre el sujeto del inconsciente. Los conceptos de función y campo tomados por Lacan para el título de su escrito son conceptos que conmocionaron fuertemente el pensamiento científico de la época. El concepto de campo introduce un nuevo paradigma en la Física, con consecuencias ontológicas profundas. La estructura del campo representa para el ámbito del saber científico el advenimiento de una nueva forma matemática de pensar la realidad, lo que resultaba imposible para el sentido

común del siglo XIX desde el andamiaje conceptual de la mecánica clásica. Esta situación puso en jaque la estructura del doctrinal de ciencia del siglo XIX. La física clásica (newtoniana), cuya concepción mecánica del mundo había brindado el andamiaje teórico conceptual para la interpretación del mundo a partir de dos entidades: la materia y la energía, se basaba en una concepción filosófica a la que Heisenberg (1959) llamó "materialismo dogmático". Este materialismo fundado sobre el supuesto de la existencia indudable de entidades materiales como la masa y los cuerpos, afectadas por fuerzas (energía), proveyó a los hombres desde el siglo XVII una forma de pensar y concebir el mundo. Sin embargo, esta forma recibió un duro golpe a través del concepto de campo, lo cual posibilitó a la postre operar una subversión conceptual radical sobre la forma de concebir la realidad. Ya no resulta indispensable contar con la idea de un referente absoluto. "Es en la teoría del cuanto donde se han producido los cambios más fundamentales con respecto al concepto de realidad… no es una simple continuación del pasado; parece ser una verdadera ruptura en la estructura de la ciencia" (Heisenberg, 1959, pp. 16-17). Lacan comprende el alcance de esta revolución de pensamiento, y se lanza a aplicar algunos de sus postulados con el propósito de construir un andamiaje teórico, científico, más apropiado para el descubrimiento freudiano de lo inconsciente.

En cuanto a nuestra posición, entendemos que el uso extensivo de éstos desarrollos le aportaron al psicoanálisis la posibilidad de contar con una definición propia de campo: el "campo del lenguaje", un concepto clave para la visión del lenguaje sostenida por el psicoanálisis lacaniano, y cuyas consecuencias fueron semejantes a las obtenidas por la Física desde que ésta disciplina comenzó a utilizar el concepto de campo: la subversión del esquema ontológico clásico a partir del cual la palabra y el lenguaje eran pensadas como formas de traducción de la realidad. El salto de terreno introdujo un nuevo orden legal, un nuevo régimen de cuenta en el que palabra y lenguaje pasan a tener función de estructura significante.

Este nuevo régimen es el que le permitió al concepto de sujeto erigirse en el pivote fundamental de la teoría psicoanalítica, cuya función nodal es clave para el sostenimiento de la misma.

El estatuto tríadico del sujeto barrado

A partir de nuestro método de lectura nodal y diagonal hemos podido establecer la hipótesis del estatuto tríadico del concepto de sujeto, a saber: 1-Lógico: causado y sobredeterminado por el significante; 2-Ontológico: a partir de su *spaltung* constituyente, su ser-de-no-ente, y 3-Epistemológico: soporte de un saber no sabido. Dar cuenta de su establecimiento nos permite cumplir con el primer paso de nuestra empresa, comprender el cuño materialista de la teoría del sujeto en psicoanálisis, y desde allí (re)pensar el nudo conceptual con la dimensión causal y la dimensión ontológica, entendido como el nudo más importante del lacanismo y cuya resolución resulta ser hoy la condición irrecusable para la apertura del por-venir de nuestra práctica.

Partimos de la hipótesis de que son cuatro los escritos específicos de la obra de Lacan que constituyen, a nuestro entender, la vía regia de entrada para lo que estamos intentando demostrar. No hacer esta lectura llevaría a la teoría del sujeto a permanecer en estado lacunario, fragmentario, sin poder dar cuenta de su triple estatuto formal. Lo cual debilitaría una de las propuestas más novedosas de Lacan al tiempo que abriría camino para la implantación de cualquier tipo de desvío teórico. Los textos en cuestión son "La significación del falo" (1958); "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960); "Posición del inconsciente" (1964), y "La ciencia y la verdad" (1965). Todos estos textos fueron publicados en *Escritos*, en 1966.

La significación del falo

El texto de la conferencia que Lacan dictó el 9 de Mayo de 1958, en el Instituto Max Planck de Munich, comienza con la crítica a las desviaciones de la teoría freudiana acometidas por sus seguidores. Allí, frente a un auditorio que podía serle esquivo o adverso, Lacan se anima valientemente a adjudicarle -en parte- al propio Freud la responsabilidad de esa suerte. Los argumentos que aduce son la ausencia -en Freud- de una articulación lógica suficiente de los fenómenos inconscientes que, sin embargo, él mismo

inventó. Para franquear los obstáculos epistémicos de dicha desviación, Lacan propone promover como necesaria para toda articulación del fenómeno analítico la noción de significante. No obstante haber cuestionado a Freud por la falta de una teoría general del significante, lo rescata al postular que gracias a él fue como hoy podemos sostener la idea de que el significante posee "una función activa en la determinación de los efectos en que lo significable aparece como sufriendo su marca…" (Lacan, 1987, p. 668) Esta pasión del significante -como lo llama Lacan-, será lo que inaugure una nueva dimensión para la condición humana, el moterialismo significante, en cuanto que no es el hombre quien habla sino que "eso" habla en él, modificando su naturaleza, la cual pasa a estar anudada por la estructura del lenguaje y sus efectos, sin producir un dualismo ontológico, es decir, que su "naturaleza" -la del hombre- es la estructura misma del lenguaje y la incidencia del significante en tanto causa estructural formal que ejerce una función de sobredeterminación sobre la existencia del hablante, convirtiéndolo a partir de ello en su materia.

Ante el intento sistemático de sepultar el descubrimiento freudiano bajo las coordenadas del viejo paradigma de la conciencia, Lacan defiende como condición necesaria la promoción de la relación del hombre con el significante desde una posición no metafísica, ni culturalista, ni como fenómeno social (psicogénesis ideológica). Por el contrario, de lo que se trata para el psicoanálisis es de encontrar en esa relación del hombre con el significante

> las leyes que rigen ese otro escenario que Freud, a propósito de los sueños, designa como el del inconsciente, los efectos que se descubren al nivel de la cadena de elementos materialmente inestables que constituye el lenguaje: efectos determinados por el doble juego de la combinación y la sustitución en el significante, según las dos vertientes generadoras del significado que constituyen la metáfora y la metonimia; efectos determinantes para la institución del sujeto (Lacan, 1987, p. 669).

Lacan señala que "Ello habla en el Otro", designando por Otro al lugar desde el cual se evoca el recurso a la palabra. Ello, el inconsciente, es el discurso del Otro, y si Ello habla en el Otro, sea que el sujeto lo sepa o no, su discurso será el lugar donde el sujeto, por una

anterioridad lógica, encontrará su lugar significante. El descubrimiento de lo que el sujeto articula en ese lugar, lo inconsciente, es decir la relación entre el significante (la marca) y el Otro (el lugar), nos permite captar a qué precio se localizará allí el sujeto, al precio de su *spaltung* constituyente. El falo, como lo explica Vegh,

> es el significante privilegiado de esta marca donde la parte del logos se junta con el advenimiento del deseo. Se puede decir que este significante es elegido como lo más sobresaliente de lo que se puede atrapar en lo real de la copulación sexual, y también como lo más simbólico en el sentido literal (tipográfico) de éste término, ya que equivale a la cópula (lógica) (Vegh, 2016, p. 42).

Si decimos que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, significa que lo estamos pensando como un conjunto de elementos discretos que, a su vez, responde a una lógica. Esa lógica no es otra que la lógica de la teoría de conjuntos. Y la teoría de conjuntos nos enseña que para sortear la contradicción, todo conjunto de elementos discretos debe contener un subconjunto vacío. Instancia que habrá de jugar una función radical en la estructuración del sujeto. Vegh ha señalado insistentemente sobre la necesidad de comprender la aparición de la falta como condición para alcanzar el carácter singular de la experiencia analítica. El falo es el significante privilegiado de esa marca, puesto que "…el lenguaje no es en sí mismo un mensaje, sino que no se sustenta más que en la función de lo que he llamado el agujero en lo Real" (Lacan, 1975-1976/ s/fa, p. 6).

> Si el lenguaje no es considerado, bajo este sesgo, que está ligado a algo que en lo Real hace agujero, no es simplemente difícil, es imposible considerar su manejo. El método de observación no podría partir del lenguaje sin admitir esta verdad principal de que, en lo que se puede situar como Real, el lenguaje aparece como haciendo agujero. Es por esta noción, función del agujero, que el lenguaje opera su captura sobre lo Real (Lacan, 1975-1976/ s/fa, p. 6).

La *spaltung* constituyente del sujeto por la incidencia del orden significante sobre el hablante es la tesis que introduce el descubrimiento freudiano de lo inconsciente, y que, de acuerdo con las tesis de Lacan, arruina cualquier pretensión de la ciencia y la filosofía por retornar a la idea de una personalidad total. Por lo tanto, el falo no es para la teoría

lacaniana ni una fantasía, ni un efecto imaginario ni un objeto (parcial, interno, malo, bueno, etc.), sino el concepto que permite capturar al significante privilegiado de la marca "en que la parte del logos se une al advenimiento del deseo", deseo que también será el efecto de la *aufhebung* operada por el significante a nivel de la serie necesidad-demanda-deseo. "Así, el deseo no es ni el apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero [la necesidad] a la segunda [la demanda], el fenómeno mismo de su escisión (S*paltung*)" (Lacan, 1987, p. 671).

En consecuencia el falo es el concepto que localiza al significante más sobresaliente de lo que puede captarse en lo real de la copulación entre el sujeto y el Otro. De hecho, el falo expresa al significante que funciona como la copula (lógica) misma. "El falo es el significante de esa A*ufhebung* misma que inaugura (inicia) por su desaparición" (Lacan, 1987, p. 672). El falo es el significante que *composibilita* (neologismo acuñado por Badiou (1999, 2007) que reúne las expresiones componer y posibilitar) la copula lógica entre el sujeto y el Otro, teniendo que faltar él mismo de esa reunión/conjunción para dar origen al conjunto donde S barrado se inmixiona con A barrado. Lo que luego dará lugar, en la neurosis, a la solución fantasmática. Lacan señala que el falo, al sustraerse,

> se convierte en la barra que cae sobre el significado, marcándolo como la progenitura bastarda de su concatenación significante. Así es como se produce una condición de complementariedad en la instauración del sujeto por el significante, la cual explica su *Spaltung*… (Lacan, 1987, p. 672).

Así es como debe entenderse la génesis del sujeto, dando cuenta de la producción de complementariedad que se produce en la instauración del sujeto por la incidencia del significante, la cual explica su escisión inmanente constitutiva.

> A saber: 1- que el sujeto sólo designa su ser poniendo una barra en todo lo que significa… [ser-de-no-ente, condición que atañe a su dimensión ontológica]; 2- que lo que está vivo [el sujeto] de ese ser en la *urverdrängt* [la represión originaria: el muro del lenguaje, más allá del cual sólo hallamos tinieblas] encuentra su significante por recibir la marca [la posibilidad de la copula lógica entre S1 y S2] de la *verdrängung* [represión, también traducido como rechazo o, como lo expresa en este texto Lacan, sustracción] del falo (gracias a lo cual

el inconsciente es lenguaje), [es decir, la incidencia del orden significante como causa formal del sujeto, condición que atañe a su dimensión lógica] (Lacan, 1987, p. 672).

Si el falo es un significante, se impone que sea en el lugar del Otro (entendido como batería significante) donde el sujeto tenga acceso a él. Pero como ese significante privilegiado fue el que posibilitó la copula del S barrado con A barrado, al precio de su sustracción, constituyéndose al mismo tiempo en la *ratio* (razón lógico-matemática que posibilita establecer acuerdo entre términos) del deseo del Otro, el sujeto sólo hallará esa marca -la del deseo del Otro-, cosa que se le impone reconocer (si quiere alcanzar su identificación) en cuanto que él mismo es sujeto dividido por la *spaltung* significante, al carecer -por principio estructural- de identidad y de reflexividad en sí mismo.

Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano

Este texto presentado en el Congreso de Royaumont[36], en 1960, constituye el intento de Lacan de desubstancializar el concepto de inconsciente. Motivo por el cual se pregunta qué tan pertinente pueda resultar para la empresa del psicoanálisis partir de ubicar como fundamento al sujeto forjado por Hegel (el sujeto de la Historia en relación al Espíritu Absoluto). O si, por el contrario, para no caer en la desviación producida por el discurso psicológico y el discurso biológico, que subsumieron el concepto de inconsciente en la trama del sujeto psicológico, será necesario partir de una conceptualización del ser diferente. Partir, por ejemplo, de la idea de un ser de no-ente, forma en la que vemos aparecer -en la clínica- al yo (*je*) como sujeto, conjugado "por la doble aporía de una subsistencia verdadera que queda abolida por su saber y de un discurso donde es la muerte la que sostiene a la existencia" (Lacan, 1987, pp. 781-782) O, para decirlo de otro modo, conjugado y tensionado entre dos imposibles (de alcanzar/sortear): la vida natural, sin la

[36] Cuya difusión se hizo bajo la denominación "Coloquios Filosóficos Internacionales". El tema central del coloquio fue "La dialéctica".

incidencia del significante, y la existencia sin discurso. Un ser que queda tensado por el desacople estructural introducido por el orden significante en el mundo.

Lacan plantea entonces que pueden pensarse dos modos de relación entre el sujeto y el saber: la hegeliana y la freudiana. La hegeliana, para Lacan, expresa por la vía de la razón la existencia de un sujeto que siempre sabe lo que quiere y lo que dice. La freudiana, en cambio, plantea la existencia de un sujeto dividido que no sabe ni lo que hace ni lo que dice. Así como tampoco sabe acerca de aquello que lo sobredetermina. Por lo tanto, a través del concepto de inconsciente, Freud vuelve a abrir de un modo traumático la relación entre saber y verdad. Al comienzo de este texto Lacan funda una tesis que merece ser (re)pensada: afirma que lo que constituye la praxis del psicoanálisis es una estructura, y que esa estructura no puede serle ajena a un auditorio de filósofos como el que lo está escuchando. Afirmación que también resalta Vegh en su libro *Retorno a Lacan* (2016) cuando explica que el concepto de sujeto es uno de los pilares de la obra de Lacan.

Decimos que vale ser (re)pensada en función de que dicha tesis constituye el punto de partida de su teoría materialista del sujeto, cuya causalidad estructural está fuertemente anudada a la lógica del significante. El problema, advierte Lacan, es que sólo accedemos a la localización del sujeto en la cadena significante mediante la formalización que realizamos de su relación con el saber. En el mismo movimiento en el que intentamos visibilizar las relaciones combinatorias que producen lo real, este crea su propio impasse, el punto ciego que desambigua (*urverdrängung*) los mecanismos ideológicos que intervienen en dicha producción (y posterior lectura) de lo real. En ese sentido, la localización del sujeto, al estar mediada, resulta ambigua: a la vez que el saber produce al sujeto, lo vuelve invisible sustrayéndolo del circuito significante, reprimiendo su existencia y, en consecuencia, su sobredeterminación ontológica. Lacan afirma que aquí radica el punto de ignorancia en el que se encuentra la ciencia, en general, y el resto del mundo. Un estado de ignorancia que Lacan intentó leer sintomáticamente, en primer lugar, a través de la referencia hegeliana a un sujeto impersonal como móvil de la historia.

El diagnóstico de Lacan que subyace a su operación de retorno a Freud da cuenta de la sutura llevada a cabo por las ciencias humanas (con la psicología a la cabeza) y cierta filosofía, entre el sujeto, el yo, la persona y el individuo. Esta sutura reviste una serie de

consecuencias para la praxis científica del psicoanálisis. Por consiguiente, resulta una tarea urgente de los psicoanalistas -dirá Lacan- subvertir el concepto de sujeto para embragar el concepto de inconsciente a la lógica del significante y evitar así la substancialización del mismo. La consecución de este propósito demanda, en primer lugar, condiciones científicas precisas, es decir, condiciones que no pueden ser las propuestas por el empirismo. Esta posición se corresponde de manera solidaria con algunos tópicos de la crítica althusseriana al campo de las ciencias humanas. En segundo lugar, debe cuestionar lo que de "etiqueta científica" se constituyó bajo el nombre de Psicología. Una crítica que en Francia ya había sido puesta en marcha por Politzer (1928). Lacan recusaba la concepción psicológica que, bajo la rúbrica academicista, reducía la experiencia freudiana de lo inconsciente al sujeto psicológico del conocimiento. Motivo por el cual, tanto Lacan como Althusser, fueron críticos con la psicología de su tiempo, entendiendo que la descalificación del concepto de inconsciente llevada adelante por los albaceas de la escuela dinámica sepultaba lo más original y subversivo de la doctrina freudiana para volverlo a plegar al paradigma de la conciencia, cuyo agencia -el sujeto psicológico- no cumple más función que la de revestir lo somático.

En este sentido fue que Lacan tomó partido por Hegel, apoyándose en su filosofía para intentar dar cuenta de otro modo de pensar la relación entre el saber y el sujeto, a través del concepto de *aufhebung*. Hegel le facilitó a Lacan pensar en un sujeto no psicológico, en un sujeto que no es requerido como fundamento epistemológico para lo inconsciente. El saber que nos enseña Hegel no constituye "en ningún caso una ascesis que sería, digamos, epistemógena o noofora" (Lacan, 1987, p. 775). Sin embargo, es sabido en esta instancia que no alcanza con este préstamo para desactivar la idea de que interrogar al inconsciente es acceder a una experiencia arquetípica, inefable. Por el contrario, interrogar al inconsciente implica e impone preguntarse ¿por qué ello habla de esa manera? Esta pregunta, sostendrá Lacan, torna necesario concebir al sujeto como un cifrado/descifrado cuya lógica supone (y revela) en el inconsciente esta clase de lógica. Para Lacan, Freud acomete un paso copernicano al promover una manera distinta de anudar los regímenes de saber y verdad, regímenes que como hemos dicho trazaron una divisoria a la que la ciencia moderna intenta cerrar por todos los medios posibles.

Sin embargo, a través de la lectura singular de Lacan, la fenomenología hegeliana viene en este punto a auxiliar al psicoanálisis contra el intento de obturación de la ciencia. En este sentido, podría decirse que la fenomenología hegeliana ofició de relevo lógico para Lacan en su empresa de intentar arrancar al psicoanálisis del proyecto substancialista, esencialista, empirista y/o psicologicista de la ciencia moderna. Por esta razón, creemos que Lacan fue el más consecuente de los discípulos freudianos al postular que la verdad no es "…en sí misma sino lo que falta para la realización del saber. La verdad no es otra cosa sino aquello de lo cual el saber no puede enterarse de que lo sabe sino haciendo actuar su ignorancia" (Lacan, 1987, p. 777). Esto provoca un reventón a nivel del nudo que hará que lo imaginario intente zanjar dicha rotura produciendo una nueva forma simbólica. Este proceso dialéctico nos conduce, según Lacan, a un punto de conjunción de lo simbólico con un real del cual no hay nada que esperar; es decir que no hay una teleología en dicho proceso dialéctico, aserto que marca una de las diferencias fuertes entre el pensamiento de ambos autores.

Finalmente, tras una serie de rodeos pertinentes, Lacan plantea que "el complejo de castración" introducido por Freud en relación al deseo, constituye el resorte mayor de la subversión del sujeto. Una subversión que no puede pensarse desarticuladamente de la dialéctica, y que, desde el cisma introducido por Freud, no puede ser ignorado por ningún pensamiento sobre el concepto de sujeto. El complejo de castración representa un aspecto estructural del sujeto, constituye su *fading* (*spaltung*) inmanente, dando cuenta de la relación de inherencia que hay entre el sujeto, el objeto *a*, el significante y el Otro. Un rasgo fundamental de la teoría del sujeto en Lacan al que, sin embargo, muchas orientaciones de pensamiento intentan evitar, rodear o taponar.

Lacan señala que

> los lugares donde la lógica (clásica) se desconcierta por la disyunción que estalla de lo imaginario a lo simbólico, no para complacernos en las paradojas que allí se engendran, ni en ninguna pretendida crisis del pensamiento, sino para reducir por el contrario su falso brillo a la hiancia que designan…" (Lacan, 1987, pp. 800-801).

Como se puede apreciar, su propósito es volver a demostrar la singular dimensión ontológica que requiere el concepto de sujeto en psicoanálisis, es decir, su hiancia (*béance* = agujero) estructural constituyente. Una hiancia que es Ley, y que nuestro autor simbolizará no como "símbolo cero" -como lo hiciera Levy-Strauss en su célebre texto *Introducción a la obra de Marcel Mauss* (1979)-, sino de una manera muy particular, reconociendo un uso "desviado" del algoritmo matemático de "raíz cuadrada de menos 1", algoritmo que Lacan acuña, precisamente, para dar cuenta del significante de la falta de un símbolo cero. Esta formalización permite, a su vez, designar el carácter de prohibición que pesa sobre el campo del goce para el hablante. Sin embargo, Lacan advierte que no ha de ser la Ley misma la que le cierre al sujeto el paso hacia el goce, sino que cumple la función de hacer recaer sobre el sujeto la barra de la represión; es decir, la función de introducir un desacople, una tensión, imposible de recubrir. Lo que Lacan llama las "estructuras clínicas" son, en ese sentido, el intento de "arreglo" (ficción) por parte del hablante de esa rajadura no natural.

Posición del inconsciente

Este texto presentado en el Coloquio de Bonneval, en 1960, comienza con dos fuertes definiciones de lo inconsciente que expresan su posición en relación al lenguaje y la causación del sujeto, en términos de causalidad estructural y sobredeterminación.

> El inconsciente *es* un concepto forjado sobre el rastro de lo que opera para constituir al sujeto. El inconsciente *no es* una especie que defina en la realidad psíquica el círculo de lo que no tiene el atributo (o la virtud) de la conciencia (Lacan, 1987, p. 809).

Lacan establece de entrada estas dos definiciones para evitar así la deriva semántica en la que había entrado el concepto de inconsciente, producto de las desviaciones producidas por el discurso psicológico y psiquiátrico de la época (Europa y EE.UU), que, como expresa Lacan, "rebajando a voluntad el concepto" a su *especie* homónima: el inconsciente metafísico, actuaría como asiento de los actos del espíritu. Para Lacan, este oscurantismo al

que ciertas lecturas psicoanalíticas habrían empujado el descubrimiento freudiano, al no distinguirlo, entre otras cosas, del instinto, de lo arcaico, de lo primordial o, incluso, bajo la etiqueta científica de la genética, del desarrollo evolutivo del individuo, es consecuencia de la pretendida objetividad psicológica que creyó poder sostener como principio la unidad de la conciencia, la idea de que la conciencia cumplía el papel de síntesis en la experiencia sensorial. Lacan afirma que el cogito cartesiano es, en este punto, la experiencia "insigne", la marca -tal vez terminal- por cuanto consigue embragar saber y verdad. Lacan considera que la experiencia del cogito no hace más que denunciar el carácter fraudulento de intentar extender el privilegio de la conciencia a los fenómenos de conciencia, para darles, de esa manera, un estatuto.

Sin embargo, a pesar de ese carácter fraudulento que Lacan denuncia, esta marca insigne del cartesianismo simbolizó para la ciencia la condición de posibilidad para instaurar un movimiento de ruptura con el intuicionismo. Mientras que la experiencia de la realidad psíquica -sea cual fuere la forma bajo la que se ordene su textura- demuestra, por el contrario, la distribución heterótopa y errática de la conciencia. La única función homogénea que desempeña la conciencia, sostiene Lacan, es pesquisable a través del análisis de la captura imaginaria del yo por su reflejo especular.

"La psicología es vehículo de ideales: la psique no representa en ella más que el padrinazgo que hace que se la califique de académica" (Lacan, 1987, p. 811). De esta manera Lacan denuncia la relación de subordinación y de reproducción que las ciencias humanas, en general, y la psicología, en particular, mantienen con cierto orden hegemónico de la sociedad. Señalando, a partir de cierto progreso de la psicología evidenciado en Francia, cómo esta no sólo abastece ideológicamente las vías de producción del mercado sino que, fundamentalmente, invisibiliza su relación de "socio" en la producción ideológica de lo real. La psicología en los EE.UU corrió la misma suerte al enrolarse -y a Freud consigo- bajo los ideales de la adaptación al "*american way of life*". Pero la ciencia, advierte Lacan, no debería olvidarse de que la ética implícita en su formación le ordena rechazar toda ideología así delimitada. Gesto que Pecheux (1971) y Althusser, entre otros, advirtieron con magistral claridad teórico-conceptual en los años ´60, cuando elaboraron la posición de las ciencias humanas y su obstáculo epistemológico.

Lacan denuncia que el rechazo de la proposición freudiana del inconsciente es tal que hasta los psicoanalistas -no todos, por supuesto- "aplican en volver a las filas de la psicología". Razón por la cual el psicoanálisis termina auxiliando a "una astrología más decente" que sacrifica en sordina los posibles caminos de subversión y emancipación de las causas de malestar y/o sufrimiento humano de nuestras sociedades. Los psicoanalistas formamos parte del concepto de inconsciente, puesto que constituimos aquello a lo que este se dirige, bajo los efectos de metáfora y metonimia (condensación y desplazamiento), tal y como los describió Freud, es decir, como mecanismos que delinean efectos sobre la lengua, proporcionando una trama y una urdimbre a lo que se teje entre sincronía y diacronía. Esa estructura de lenguaje es la causa del sujeto, una causa que lo escinde y que, a su vez, impide pensar que sea efecto de sí mismo.

Por esta razón, Lacan expresa que al sujeto no se le habla sino que lo inconsciente habla de él, y es ahí, en los efectos diacrónicos y sincrónicos de la cadena significante, donde se lo pesca. Un sujeto que al nacer como efecto de lenguaje, como escisión introducida por el significante, traduce una sincronía en esa pulsación temporal que es el *fading* (división) constituyente de su identificación. Esto es lo que constituye el primer movimiento de la génesis del sujeto para Lacan.

Si el inconsciente es la combinación de ciertos efectos de palabra, el inconsciente es una estructura de lenguaje. Ello exige que los psicoanalistas nos volvamos (para su formalización) hacia el modo de su cierre, puesto que dar cuenta del modo en que este se cierra es dar cuenta de la hiancia, de la alternancia propia del funcionamiento inconsciente indicada por Freud. "La estructura de lo que se cierra [el inconsciente en tanto discurso del Otro] se inscribe en efecto en una geometría donde el espacio se reduce a una combinatoria: es propiamente lo que se llama un borde" (Lacan, 1987, p. 817). Esa combinatoria es la que produce la causalidad estructural del orden significante. Lacan se esfuerza en mostrar que atendiendo al modo en lo que lo inconsciente se cierra se encuentra la clave de su espacio, de su geometría, "y concretamente de la impropiedad que hay en hacer de él un dentro [un interior]" (Lacan, 1987, p. 817). Esto también nos revela el tiempo lógico (la retroacción), condición necesaria para pensar la eficacia del discurso.

En consecuencia, si Lacan se esfuerza en mostrar la dimensión singular que adopta en psicoanálisis tanto la noción de espacio como la noción de tiempo para dar cuenta del sujeto del inconsciente, estamos en condiciones de argüir que sus intentos van en la línea de fundar una estética propia del psicoanálisis, consecuente con la dimensión introducida por Freud. Situación que empuja a Lacan a formular que

> la experiencia de ese cierre muestra que no sería un acto gratuito para los psicoanalistas volver a abrir el debate sobre la causa, espectro imposible de conjurar por el pensamiento, crítico o no. Pues la causa no es, como se dice también del ser, una trampa de las formas del discurso –se la habría disipado ya. Perpetúa la razón que subordina al sujeto al efecto del significante. Sólo como instancia de lo inconsciente, de lo inconsciente freudiano, se capta la causa en ese nivel donde un Hume pretende desemboscarla y que es precisamente aquel donde toma consistencia: la retroacción del significante en su eficacia, que hay que distinguir totalmente de la causa final. Tendrían con ello la prima de poder utilizar el término freudiano *sobredeterminación* de otro modo que para un uso de pirueta. Si hay cierre y entrada, no está dicho que separen: dan a dos dominios su modo de conjunción. Son respectivamente el sujeto y el Otro, dominios que aquí sólo son de sustantivarse gracias a nuestras tesis sobre lo inconsciente (Lacan, 1987, p. 818).

La lógica de significante explica la división originaria del sujeto, y que el Otro sea para el sujeto el lugar de su causa significante no hace sino volver a explicar la razón por la que ningún sujeto puede ser causa de sí mismo.

La ciencia y la verdad

Este texto constituye la clase inaugural del seminario dictado en el año 1965-1966, *El objeto del psicoanálisis*, y se publicó en el primer número de *Cahiers pour l´Analyse* en el año 1966. En esta clase Lacan comienza afirmando que si no se quiere desconocer la incidencia del descubrimiento freudiano, el estatuto del sujeto en psicoanálisis no puede

ser cualquiera. Y que acceder a su estatuto singular exige una reducción, "cierta reducción, a veces de realización larga, pero siempre decisiva en el nacimiento de una ciencia" (Lacan, 1987, p. 834). Una reducción que, en rigor de verdad, tiene que ver con la constitución formal del objeto y su separación de la dimensión ideológica.

Al igual que en los escritos anteriores, Lacan procede tomando prestadas una serie de referencias teóricas para su empresa. En esta ocasión, se referirá a lo que él entiende como un momento decisivo, importante, en la historia de la ciencia: la penetración de la física en el campo de la ciencia, situación que fundó "LA" ciencia en sentido moderno, y absoluto. Lacan aconseja recurrir a los desarrollos de Koyré para elucidar los alcances de esta hipótesis, y vuelve a ubicar a Descartes y a su *cogito* como un momento históricamente definido, como "correlato esencial de la ciencia", del cual -según Lacan- resta saber qué tan repetible pueda resultar en la experiencia. De acuerdo con la interpretación realizada por Lacan, el *cogito* cartesiano sería el correlato de un rechazo de saber, el rechazo de la división subjetiva, el rechazo de la *spaltung* (escisión) constitutiva del sujeto por la incidencia del significante.

Lacan sostiene que la ciencia moderna, al pretender desconocer el verdadero estatuto ontológico del sujeto, busca insistentemente fundarlo a partir de cierta ligadura con el ser. Lacan presenta este gesto del pensamiento científico moderno, siguiendo la huella abierta por la crítica de Heidegger (1927/2002) en relación a la metafísica y el olvido de la pregunta por el ser, bajo el concepto de "el sujeto de la ciencia", una idea que -según Krymkieiwcz[37] (2013)- comporta uno de los conceptos más importantes y, quizá, menos comprendidos por el lacanismo. Se trata de una prescripción que da cuenta de la ligadura existente entre las nociones de ser y de sujeto, de la que el *cogito* cartesiano sería su marca insigne. Sin embargo, para Lacan fue ese momento de "olvido" lo que posibilitó formular la idea de una *spaltung* del sujeto como división entre el saber y la verdad, división que Lacan formaliza mediante un modelo topológico (la banda de Moebius), recurso

[37] Psicoanalista, miembro de "Apertura. Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires", supervisor clínico, docente y ensayista. La mayoría de sus artículos han sido publicados en la revista de dicha institución, titulada *El Rey está desnudo*, de editorial Letra Viva.

matemático que permite dar cuenta de la división del sujeto sin necesidad de tener que recurrir ni a distinciones jerárquicas ni de origen.

Por otra parte, Lacan advierte que los términos de la segunda tópica freudiana (Yo, Ello y Superyo) no son como pretendía el postfreudismo la certificación de la existencia de un "aparato" psíquico, sino la posibilidad de recomenzar la experiencia del sujeto y su *spaltung* constituyente. Los términos de la segunda tópica freudiana permiten retomar lo que el estructuralismo posibilitó elaborar lógicamente, y que el concepto "el sujeto de la ciencia" -en tanto diagnóstico de un rechazo, de un "olvido"- sanciona como dimensión inmanente al funcionamiento ideológico del campo científico, una dimensión de ceguera y de sutura que impide visibilizar la causalidad estructural del sujeto y la incidencia de la ideología en el nacimiento de una ciencia.

Una cosa es segura -sostiene Lacan-, si el sujeto está en la trama de una pura diferencia, en el nudo de una combinación/relación entre saber y verdad, cualquier intento de pensar su estatuto epistémico y ontológico en referencia a la tradición humanista será superflua, puesto que su formalización estructuralista, vía la dialéctica, al fundarse en otros principios que no se desglosan de los ideales de cientificidad de la época, no hace más que cerrarle el paso. Prueba de ello es la convicción con la que Freud, a pesar de todo, se opuso a algunos de sus seguidores más distinguidos, como por ejemplo Carl G. Jung, quien, además de desestimar la teoría sexual como uno de los pilares fundamentales del psicoanálisis, volvió a postular "un sujeto de las profundidades", un sujeto embragado nuevamente con la dimensión del saber, relación denominada "arquetípica", de la que la ciencia moderna conserva su marca insigne -el *cogito*-, para mojonar su momento histórico inaugural.

La aparente aporía presente en la sanción lacaniana de que el sujeto con el que opera la praxis psicoanalítica no puede ser otro que "el sujeto de la ciencia" produce cierto desconcierto. ¿Cómo es posible decir semejante cosa si el sujeto de la ciencia representa el momento fundante de una cesura entre el ser y el sujeto, además de anudarlo a la dimensión del saber, eliminando de esa forma su división estructural constitutiva, la cual es parte y efecto de la dimensión inconsciente hallada por Freud? ¿Cómo pensar que es con ese sujeto con el que opera nuestra clínica? Ciertamente, expresado de esta manera puede resultar paradójico. Sin embargo, convendría no apresurarse e intentar un trabajo

conceptual de deslinde. Sólo así podrá evitarse la instancia a partir de la cual todo se mezcla y se confunde, cayendo en "una deshonestidad que en otros sitios llaman objetiva" (Lacan, 1987, p. 837).

Nuestra posición como analistas no nos ofrece múltiples alternativas de salida: nuestra lectura no puede encausarse en cualquier filosofía, puesto que excluye (si sostenemos las tesis del sujeto dividido y del inconsciente) la ternura del "alma bella". Lo que Lacan está señalándonos es que cualquier prerrogativa o tentativa de refundar al sujeto en la tradición de la conciencia entrará en una suerte de errancia, "siempre fecunda en error, y como tal equivocada" (Lacan, 1987, p. 837) Lacan sienta de esta manera su posición crítica frente al humanismo, frente a la filosofía de la conciencia y frente a la concepción de un sujeto psicológico, adelantándonos que cualquier concesión que hagamos frente a esta tradición volveremos a caer en una "ilusión arcaica" y, con ello, habremos perdido para siempre la posibilidad de sortear la dimensión ideológica para inscribir un concepto científico de sujeto. "No hay ciencia del hombre, porque el hombre de la ciencia no existe, sino únicamente su objeto" (Lacan, 1987, p. 838), advierte Lacan, a la vez que expone aquello de lo que parte Althusser para connotar el surgimiento de toda ciencia: el objeto científico debe ser reducido para lograr su separación del plano ideológico, plano en el que, sin embargo, se produce inicialmente.

Lacan agrega que el estatuto formal del sujeto, ligado al funcionamiento del orden significante, no puede pensarse ni realizarse por fuera de la lógica. Esta prescripción formal fue señalada por Lacan como uno de los puntos fuertes para la confección de un programa de formación para los futuros analistas y Miller la comprendió como nadie. La lógica es "por donde aparecen los índices de refracción [resistencia] diversos de la teoría con relación al sujeto de la ciencia" (Lacan, 1987, p. 839). Fue en su campo donde se demostró la imposibilidad de suturar todo orden simbólico; en consecuencia, tampoco es posible suturar el sujeto al punto donde, a pesar de no coincidir, saber y verdad convergen, es decir, lo inconsciente. Hay que recurrir a la lógica, señala Lacan, porque la lógica es la ciencia de lo real, es la ciencia de "lo que no cesa de no inscribirse", esto es, lo imposible lógico. Empero, esta lógica en juego no es una lógica "ligada a las contingencias de la gramática" (la lógica propuesta por el positivismo), sino que es una lógica revisada e

interpelada por la lógica matemática, puntualmente la lógica modal y la teoría de conjuntos, con el propósito de, finalmente, producir un relevo que le permita separar al psicoanálisis de la lógica de clases (Aristóteles) y de la lógica filosófica (lógica analítica). Ello a su vez, en virtud de que para Lacan ambos modelos lógicos resultaban infecundos para formalizar el retorno a Freud y sustraer los conceptos fundamentales de la teoría psicoanalítica de la cesura ideológica humanista.

Cuando Lacan manifiesta que fue en el campo de la lógica donde se demostró el fracaso de intentar suturar al sujeto de la ciencia, se refiere puntualmente a los ejemplos de Frege, Russell y Gödel. Lacan recurre a estas referencias para hacer su propia caracterización de la ciencia contemporánea, aduciendo que se halla definida por "el no-éxito de dicho intento" (de sutura). Es respecto de este punto que no debemos perder de vista el aporte del estructuralismo: haber producido mejores condiciones para pensar un concepto de sujeto cuya localización es imposible de señalar si no se la escribe vía la topología (banda de Moebius, cross-cap): "El sujeto está, si puede decirse, en exclusión interna de su objeto" (Lacan, 1987, p. 840), afirmación a la que Lacan arriba por la vía del análisis combinatorio, la lectura de su causalidad estructural o, para decirlo de otro modo, por la vía de la formalización de una "lógica del significante".

En función de ello, Lacan se pregunta si ese sujeto que él ha formalizado constituye propiamente el objeto que reúna y subsuma bajo su impronta a las ciencias conjeturales (denominación que él opone a la de ciencias humanas). La primera respuesta ensayada por Lacan es la siguiente: no sería indicado afirmar tal cosa, puesto que ese sujeto, en verdad, forma parte de una coyuntura determinada y que hace a la ciencia en su conjunto, tal y como puede pensarse actualmente. Por otra parte, desde que la conjetura es pasible de cálculo (teoría de la probabilidad) y la exactitud se funda en un formalismo expresado en axiomas y leyes, no hay manera de sostener la oposición clásica entre ciencias exactas y ciencias conjeturales.

Por lo tanto, para Lacan, existe como materia pendiente la elucidación formal del estatuto del objeto en ciencia, un asunto que persiste bajo diferentes formas sintomáticas desde el momento en que la ciencia nació. Esta lectura pareciera articularse con la crítica ya mencionada que Althusser y Pecheux formularon al campo de las ciencias humanas y la

filosofía ante la falta de una teoría de la ideología que permita el procedimiento formal de reducción del objeto.

En lo que respecta al objeto del psicoanálisis, Lacan expresa que "…no es otro sino lo que he adelantado ya de la función que desempeña en él el objeto *a*" (Lacan, 1987, p. 842). Es decir que el objeto en cuestión no es otro que la función *falta* (vacío) desempeñada por el pequeño objeto *a*, el objeto causa de deseo, la marca de la *spaltung* del sujeto (y el Otro), marca de la escisión fundacional que permite la estructuración de un campo. Punto crucial que nunca dejó de interesarle a Lacan, y que teorizó de múltiples maneras a lo largo de su enseñanza, a partir de la lectura sintomática de otros autores (o de algunas de sus fórmulas), tales como el *cogito* cartesiano, la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, el *dasein* heideggeriano, el cuadrángulo de Peirce y el "*Wo Es war, soll Ich werden*" freudiano, entre otros.

Respecto del *cogito*, Lacan señala que escribir "pienso: 'luego soy'", ubicando el énfasis en la segunda parte de la fórmula, nos posibilita leer "que el pensamiento no funda al ser sino anudándose en la palabra donde toda operación toca a la esencia del lenguaje" (Lacan, 1987, p. 843). Posibilidad que no nos habría sido dada sin la incidencia del pensamiento de Heidegger, y que Lacan supo alzar para concluir que la fórmula del *cogito* revela que "nada se habla sino apoyándose en la causa" (Lacan, 1987, p. 843), es decir en la causalidad estructural (la combinación significante y su lógica: condensación y desplazamiento o metáfora y metonimia) y la sobredeterminación. Lacan nunca se alejó de este punto crucial de su teoría, la división del sujeto, descubrimiento sobre el cual cada quien pone a jugar lo que puede: coraje u horror. Y que, como plantea Lacan, arruina toda pretensión o proyecto de unidad en el campo de la ciencia, puesto que ese Otro discurso -lo inconsciente- no sólo hiende al sujeto sino que, además, funda una nueva tesis sobre la verdad, que no hay metalenguaje. Es decir que lo inconsciente en tanto lenguaje no sería el lenguaje verdadero sobre lo verdadero, y sobre el cual el yo (Ego) proyectaría una falsa verdad, a develar (*alétheia*).

Para Lacan ningún lenguaje está en posición/condición de decir lo verdadero de lo verdadero, "puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla, y no tiene otro medio para hacerlo" (Lacan, 1987, p. 846). A su vez, este punto de inconsistencia o de

incompletud que marca la imposibilidad de decir lo verdadero sobre lo verdadero, y que se demostró a través de los desarrollos de la lógica del siglo XX, es lo que Lacan llamó "el lugar de la *urverdrangung*, de la represión originaria…" (Lacan, 1987, p. 846), punto de vacilación que la ciencia ha intentado suturar y/o recubrir mediante otra represión, la del sujeto de la ciencia, esa forma singular de anudamiento entre el ser, el sujeto y el saber, y que deja en las sombras la dimensión de la causa.

Para concluir este pasaje sobre la formulación del sujeto en la obra de Lacan, diremos que el sostenimiento del aforismo fundamental del psicoanálisis, la definición misma del sujeto (y el significante): "el sujeto es lo que representa un significante frente a otro significante", continúa siendo el norte para nuestra orientación de pensamiento en este campo. Orientación que guarda una relación de fidelidad con las tesis lacaniana de lo inconsciente estructurado como un lenguaje y el inconsciente como discurso del Otro, y de la que debemos continuar deduciendo las consecuencias de haber producido y formalizado una nueva forma de anudar la relación entre saber, verdad y sujeto. Al mismo tiempo, y sin perjuicio de lo expuesto, esta orientación exige repensar el estatuto de nuestra práctica clínica a la luz de los nuevos puentes que puedan trazarse entre el psicoanálisis, las ciencias, la política y la filosofía.

Sostener como lo hemos hecho, el estatuto tríadico del concepto de sujeto nos obliga a interpelar nuestra posición para evitar los efectos ideológicos del dogmatismo religioso, humanista, biologicista o subjetivista. Por lo tanto, resulta crucial (re)comenzar una operación de lectura que nos ayude a resolver aquellos impasses en los que pareciera haber quedado la teoría lacaniana, sean estos por efecto de un desvío o una sutura promovida por el lacanismo o, incluso, ¿por qué no?, por efecto de la propia posición de Lacan.

CAPÍTULO 3
LA ANTIFILOSOFÍA, ¿UNA ONTOLOGÍA LACANIANA?

PRIMERA PARTE

El comienzo de la ontología y el propósito -transitorio- de su construcción

En el capítulo anterior intentamos exponer algunos de los aspectos más relevantes de la teoría del sujeto de Jacques Lacan, así como la incidencia que ésta ha tenido tanto para el psicoanálisis como para el campo científico, político y filosófico de la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, a pesar del manifiesto reconocimiento que una de las generaciones más brillante del pensamiento continental contemporáneo le ha dispensado desde su advenimiento, la situación actual del psicoanálisis lacaniano desnuda lamentablemente el estado de retracción, de declinación conceptual que dicho campo disciplinar viene sufriendo desde hace algunos años. Ni el debate en torno a la teoría del sujeto -en términos de cómo hacer avanzar su discusión a partir de las intersecciones que se han producido con otras áreas del pensamiento científico, político y filosófico, en una clave formal y materialista-, ni la discusión acerca de las implicancias que encierra la conjetura antifilosófica ni el impasse que la doctrina de la causalidad estructural produce en relación a la teoría del sujeto y la ontología requerida han conseguido alcanzar un lugar destacado en las investigaciones psicoanalíticas posteriores a la muerte de Lacan. Por el contrario, constituyen tres tópicos que paulatinamente han ido perdiendo lugar e interés en los espacios de formación psicoanalítica. Situación que en otros campos disciplinares en las que, incluso, la obra de Lacan mantiene una recepción significativa, no ocurre. De hecho, para ciertos dispositivos de pensamiento el nudo conformado por los tres puntos mencionado más arriba se ha convertido en un punto de mira, en un relevo de capital valor para la producción de nuevos puentes conceptuales para sus respectivos campos. Por lo tanto, no podemos dejar de observar con preocupación el estado actual del psicoanálisis lacaniano y preguntamos cuáles podrían ser algunas de las principales causas que nos

llevaron hacia esta situación de empobrecimiento teórico-conceptual y su consecuente recaída ideológica en viejas posiciones perimidas. En este sentido, la posibilidad de que el psicoanálisis lacaniano se inscriba de manera activa en el (re)comienzo del materialismo dialéctico es su único salvoconducto posible. Y la forma que tiene de hacerlo es planteando la necesaria relación nodal que hay entre la teoría del sujeto, la ontología matemática y la variante materialista de la dialéctica, entendida como dimensión causal. De este lazo depende, por un lado, que se composibiliten nuevos lazos y nuevos entrecruzamientos teóricos que favorezcan la producción de nuevos conceptos para el psicoanálisis; y, por el otro, que se superen muchos de los obstáculos (ideológicos, epistémicos y ontológicos) que perviven al interior de la teoría lacaniana e impiden el abordaje de ciertas preguntas y/o controversias que afectan al desarrollo progresivo de la misma. El ejemplo palmario de lo que acabamos de afirmar es el sepultamiento de la conjetura antifilosófica de Lacan, punto clave del método lacaniano para establecer las bases ético-formales más efectivas en relación a la teoría del sujeto y la ontología que ésta requiere. Si no se reconoce la necesidad de establecer un desarrollo serio en relación a la dimensión ontológica, condición *sine qua non* para la teoría del sujeto y la idea de causalidad que esta exige, no hay por-venir posible para el lacanismo. Es decir, el psicoanálisis habrá dejado de ser una práctica discursiva eficaz contra los mecanismos de sujeción y producción del malestar de la época. Para que ello no ocurra, es imperioso que se incluya la pregunta por la conjetura antifilosófica, que no es otra cosa que incluir la pregunta por la dimensión ontológica puesta en juego por la teoría del sujeto. Asimismo, resulta decisivo incluir la pregunta por la doctrina de la causalidad estructural para salir del círculo vicioso del estructuralismo. Por último, es tiempo de (re)pensar la teoría del sujeto a partir del aporte de Badiou. En suma, es tiempo de concluir que no hay teoría del sujeto sin ontología matemática y sin causalidad materialista; no hay ontología matemática sin causalidad materialista y sin teoría del sujeto, y no hay causalidad materialista sin teoría del sujeto y sin ontología matemática. Dicho de otra manera, no hay (re)comienzo del materialismo dialéctico sin postular la tesis de la relación nodal que hay entre éstos tres grandes tópicos o temas.

La ontología clásica

Desde la época de Platón y Aristóteles hasta avanzado el siglo XX, la ontología clásica ha sido construida y conceptualizada de tal forma que, en general, continua pensándosela como una filosofía primera, es decir como un discurso de los principios fundamentales de la filosofía. A su vez, en paralelo con ésta tradición, suele asociarse la ontología a un tipo particular de pensamiento, aquél que bajo la égida de la filosofía primera asume -tal y como fuera diagnosticado por Heidegger- una fuerte orientación óntica, es decir substancialista. La preeminencia del ente y su consecuente olvido del ser constituyen uno de los capítulos más fructíferos de la filosofía del siglo XX, alrededor del cual hemos visto organizarse y alzarse algunos de los debates y combates intelectuales más significativos de la filosofía continental contemporánea. Uno de los autores de referencia que ha participado de dicho capítulo y que, desde nuestra perspectiva teórica, mejor define las condiciones contemporáneas -objetivas y subjetivas- de existencia en Occidente es el filósofo francés Alain Badiou. En su libro *Lógica de los mundos,* establece que

> hoy en día la creencia natural se concentra en un solo enunciando que es el siguiente: no hay más que cuerpos y lenguajes. Digamos que este enunciado es el axioma de la condición contemporánea, y propongamos llamar a esta condición materialismo democrático. Los derechos del hombre y los derechos del viviente son una sola y misma cosa, protección humanista de todos los cuerpos vivos, tal es la norma del materialismo contemporáneo. Esa norma recibe hoy en día su nombre erudito que es Bioética cuyo reverso progresista toma su nombre de Foucault, Biopolítica. Nuestro materialismo es así el de la vida, un biomaterialismo" (Badiou, 2008, pp.17-18).

A lo largo de su extensa y fecunda obra, éste formidable pensador sostiene que la figura emblemática del materialismo democrático es el individuo, y que, como tal, ha sido forjado por el mundo contemporáneo que reconoce casi de manera absoluta la existencia objetiva de los cuerpos. Adentrarse en una reflexión crítica sobre las implicancias conjeturales que supondría sostener una creencia como la descripta por el filósofo francés, nos exige primeramente plantear en perspectiva histórica aquello que se considera el comienzo

formal -los primeros intentos sistemáticos- del trazado de una ontología, es decir una ciencia del ser en tanto ser. El filósofo Vázquez, en un trabajo suyo titulado *¿Qué es la ontología?* afirma que cualquiera sea la respuesta que decidamos darle a esta pregunta, "…la ontología se trata de una forma de saber, de una disciplina científica como lo son ciencias acaso muy diferentes entre sí" (Vázquez; 1964, p. 7). No obstante, el autor reconoce que en la historia no ha sido sencillo aún conciliar de manera unánime entre los hombres y mujeres de ciencia y de filosofía una respuesta que nos esclarezca el verdadero sentido de la ontología. Según Vázquez, la dificultad de ello proviene en parte de la atiborrada carga de significaciones multiseculares que acarrea dicho término. Por este motivo, el autor sostiene que existen dos caminos posibles para intentar salvar las dificultades que se presentan a la hora de formalizar una definición posible

> o se trata de representar las concepciones más importantes, admitiendo doctrinas muy distintas, y se sacrifica la unidad sistemática en favor de la variedad histórica, o se decide en favor de una cierta concepción desde la cual se enjuician todas las demás, aun a riesgo de que muy pocas tentativas merezcan propiamente ese nombre" (Vázquez, 1964, p. 8).

El nacimiento de la ontología se remonta a los tiempos de Platón, sino que a Sócrates y los sofistas. Es decir que su nacimiento es relativamente reciente en la historia de la filosofía. "Si los siglos fueran años podríamos decir que en los veinticinco años de edad de la filosofía, la ontología es nombre que se le aplica sólo desde hace escasamente cuatro" (Vázquez, 1964, p. 8). Al tiempo que se trata de una disciplina joven, Vázquez sostiene que dos de las principales razones que dificultan la posibilidad de argüir una respuesta unánime a la pregunta ¿qué es la ontología? tienen que ver con que a partir del siglo XVIII, por "la decadencia de la metafísica clásica y la proliferación de corrientes modernas [de pensamiento] incompatibles entre sí" , el filósofo quedó gravemente afectado por las dudas en torno a la metafísica (que en aquel tiempo aun incluía a la ontología). Sin embargo, más allá de las dificultades históricas que el autor reconoce y que, según su discernimiento teórico, fueron anudando el complejo de preguntas y respuestas en torno a la ontología, desde su peculiar lectura existen

> dos maneras distintas de ejercitar el pensamiento interrogativo: una, llamada aporética, que consiste en analizar problemas, señalar las dificultades, seguir sus implicaciones, y, en una palabra, desplegar el abanico de sus posibilidades e imposibilidades lógicas. Otra, que llamamos mistérica, consiste en acoger la pregunta como una súplica de la realidad que nos pide el supremo favor de articularla, bautizarla, salvarla. Las formas aporética y mistérica del pensamiento interrogativo no son necesariamente incompatibles entre sí (Vázquez, 1964, p. 11).

Platón consideraba encontrar algo valioso en el método de aquel, el hecho de no anticiparse mediante la opinión a clausurar la pregunta por lo que es tal o cual cosa. Sin embargo, el fundador de la Academia sabía que debía elaborar otra teoría del logos si pretendía sortear el cuestionamiento socrático como forma de acceso al saber, y alcanzó dicho propósito al formalizar el método socrático mediante la determinación de sus condiciones de posibilidad, al fundamentar el logos en la razón. Operación que el filósofo belga Michel Meyer ha llamado deslizamiento ontológico,

> que no es otra cosa que un postulado, pero que tendría consecuencias incalculables, al instituirse verdaderamente como la partida de nacimiento de la ontología. Al suponer que la cuestión sobre las cosas es un cuestionamiento sobre el ser de las mismas, porque las cosas *son*, Platón imagina que la pregunta se refiere *a priori* a una esencia, luego que el ser es, mientras que preguntarse por lo que es x no significa que lo que sea presente una esencia. Es como si se hubiese realizado una hipótesis previa sobre la naturaleza de la respuesta, para que haya respuesta, la cual debe a priori ser unívoca, ya que se ha de excluir la multiplicidad de respuestas (Meyer, 2000, pp. 11-12).

Meyer juzga insuficiente la manera platónica de conceptualizar el *logos* puesto que volvería a caer en aquello que dijo necesitar sortear para alcanzar la formalización de sus condiciones de posibilidad, la problematicidad del método socrático. Meyer cree que el método platónico vuelve a sumir sus principios en lo problemático, “que ciertamente resuelve negando, pero actúa como referencia implícita y oculta” (Meyer, 2000, p. 12). La dialéctica platónica parte de lo sensible para ascender hasta las Ideas y luego volver hacia

lo sensible para esclarecerlo. Esta dialéctica platónica es apodíctica, es decir demostrable, y constituye el rasgo fundamental del pensamiento científico de la época. No obstante, Meyer sostiene que al partir de lo problemático -lo sensible- no logra atravesar plenamente el paso socrático. Este autor kantiano juzga que fue Aristóteles quien resuelve el impasse platónico al "escindir la dialéctica -lugar de la argumentación- de la ciencia, cuya textura es la lógica" (Meyer, 2000, p 13). El estagirita comprende que debe producir una teoría de la argumentación y de la retórica si pretende resolver la antinomia platónica, lanzarse a la difícil tarea de codificar la lógica y sistematizar la retórica si -como expresa Meyer- aspira a no ser alcanzado por el estallido de la dialéctica platónica que se hallaba en tensión.

> Para Aristóteles, el problema del *Menón* continúa siendo un dilema que hay que resolver porque es absolutamente fundamental, ya que se trata de dar razón de la adquisición del saber. Aristóteles no cree posible ni aceptable partir de lo sensible, siempre hipotético y contingente, para fundamentar la ciencia, el saber, que no puede ser ni lo uno ni lo otro, porque tiene como objeto la verdad necesaria, apodíctica. Partir de lo sensible para remontarse a lo inteligible es postular una separación que no se puede trascender. El saber no puede ser apodíctico si nace de lo que no lo es. La dialéctica será o bien contingente, como las cuestiones y las respuestas de los interlocutores, o bien necesaria, como el saber, que entonces ya no será dialéctico, sino, como dirá Aristóteles, analítico. Darse un punto de partida equivale a establecer un principio (Meyer, 2000, p. 16).

Tanto los filósofos como los geómetras de la época estaban advertidos de la dificultad de la dialéctica platónica, puesto que, al hacer depender la síntesis del análisis, no se elucida la pregunta de cómo se llega al principio, que se supone un punto de partida y no un punto de llegada. Este es el quid que Aristóteles consigue recortar del pensamiento de su maestro, y decide escindir los dos órdenes de conocimiento: el de la discusión problemática, por un lado, que el estagirita llamó didáctica o retórica, y el de la demostración lógica, por el otro, con sus silogismos apodícticamente verdaderos. De esta manera, Meyer sostiene que Aristóteles logra restituir al *logos* una serie de campos de pensamiento que Platón había arrojado a la *doxa*. Sin embargo, sabemos que el problema del pasaje del conocimiento al

ser, del fenómeno a la cosa en sí, continuó siendo un problema arduo de resolver, un tópico cuyas variaciones o modulaciones nodales ha dado lugar a una diversidad de escuelas y/o tradiciones a lo largo de la historia del pensamiento científico, filosófico y político, desde la antigüedad hasta el presente. Razón por la cual, Meyer expresa la pregunta de la siguiente manera:

> ¿Cómo conocer el orden de las cosas tal y como son sin presuponer un nivel de validez para el conocimiento mismo, validez que sólo el propio orden de las cosas puede engendrar? El ser y el conocer se devuelven la pelota. ¿Cuál es el primero? ¿Cuál hay que presuponer? Para poder ser afirmado, el ser supone el conocer, y el conocer supone el ser para que dicho conocer corresponda verdaderamente a algo, sea lo que sea. En este punto, ambas tesis opuestas son equivalentes, aunque sean incompatibles. Lo que resulta de esta constatación es la necesidad que cada una tiene de hacer brotar de sí misma el punto de vista que excluye, lo que refrenda la paradoja del *Menón* (Meyer, 2000, p. 20).

A pesar de su denodado esfuerzo, Aristóteles no logra librarse de esta encrucijada, y por tal motivo, como ha sido demostrado por la mayoría de sus comentadores y/o historiadores, quizá su mayor inquietud haya sido la de intentar reunir el ser y el conocer. “Para ello hará del ser una realidad que se vuelva conocida, que sea potencialmente conocible: el ser, lo universal, es conocido en potencia, por mucho que sea aún desconocido en acto, de hecho” (Meyer, 2000, p. 20). Podríamos afirmar que, una y otra vez, a pesar de las refutaciones del tiempo -aquello que Borges llamaba el divertimento de los filósofos- lo que retorna siempre al mismo lugar es el problema de saber qué es primero, si el ser o el conocer, asunto que, de una u otra manera, nos retrotrae a la pregunta idealista por el origen.

La apodicticidad es la fórmula de la ontología griega, del logos, tal y como lo concebían los filósofos antiguos, quienes buscaban arribar a un pensamiento del ser en el que lo distinto halle su lugar sin caer en una identidad contradictoria. Se sostenía que el ser no podía concebirse, desde una misma perspectiva, como uno y múltiple a la vez. Razón que lo llevó a Aristóteles a plantear el principio de no contradicción y las *categorías*, que dan cuenta de la multiplicidad predicativa del ser. Mientras que el ser en tanto que uno, remite a la idea de sujeto. Estas tres condiciones dieron nacimiento a lo que conocemos bajo el

nombre de teoría proposicional o proposicionalismo, en la que las nociones de sujeto, predicado y cópula juegan un papel crucial en la consecución de una identidad no contradictoria del ser. El principio de no contradicción (o del tercero excluido, como también suele llamárselo) mantiene la fórmula de la apodicticidad al refrenar la dispersión de la multiplicidad que afecta (*pathos*) al sujeto, requerido como unidad por el *logos*. En consecuencia, como sostiene Meyer,

> la necesidad del ser se expresa ante todo en el sujeto proposicional cuya textura apodíctica, cuya identidad sin división, hace de él el lugar privilegiado de la ontología como reflexión del logos sobre sí mismo, y preserva sobre todo su ideal, formulado por Platón por primera vez (Meyer, 2000, p. 23).

En tanto que Aristóteles salva la fórmula apodíctica del logos al incluir como expresión proposicional del sujeto la contingencia de lo múltiple. Al decir que la sustancia contiene de manera implícita los atributos, Aristóteles promueve la idea de que éstos son lo primero que conocemos de la cosa, y que, consecuentemente, la sustancia se encuentra en potencia en sus cualidades o atributos. Meyer sostiene que la teoría proposicional vino a resolver el desacuerdo que hay entre los dos órdenes de pensamiento: lo uno y lo múltiple, entendiendo que

> la proposición es el lugar de reabsorción de este desfase entre lo que es en sí y lo que es para el hombre. Como el acto y la potencia son la diferencia de una entidad, la del sujeto, la proposición definirá el ser del sujeto por el predicado, que pese a todo es distinto. La asimetría del sujeto y el predicado dentro de la proposición es la memoria del desfase entre los dos órdenes del pensamiento, al mismo tiempo que anula la escisión (estructural) por la identidad del ser (Meyer, 2000, p. 25).

Sin embargo, ese *pathos* ineliminable, marca estructural del ser, es lo que ha de recaer sobre el sujeto, puesto que éste, al funcionar como representante, comportará la huella de su desfase. Efectivamente, como demuestra Meyer,

> la identidad del sujeto lógico se fundamenta en el *pathos*: éste remite así al nacimiento del orden proposicional, cuyo carácter paradójico revela con

> claridad, mediante la identidad que consagra al desmarcarla, y al anularla en la diferencia proposicional. El *pathos* cae en el interior de la proposición, orden único de la razón, donde está en la *naturaleza* del sujeto ser lo mismo que *nosotros* hemos percibido de él por el predicado. A fin de cuentas, el pathos consagra la asimetría del sujeto y el predicado, haciendo de éste algo que pertenece a aquél. El pathos es así ese lugar imposible de la diferencia proposicional sin la que no habría identidad de la sustancia (Meyer, 2000, p. 26).

El *pathos* es la manifestación del retorno de una diferencia pura, un desfase irreductible que escinde el orden humano del orden natural. Por esta razón es el lugar del Otro, tal como expresa Meyer.

> La paradoja del proposicionalismo consiste en el lugar que ocupa en él la contingencia, cuyo testimonio es el pathos, que es en su origen la constatación predicativa de cualidades que se reabsorben en la identidad del sujeto, aunque no puedan. En efecto, la identidad del sujeto es una necesidad, formal sin duda, pero que consiste en la naturaleza misma de la proposición (Meyer, 2000, p. 29).

De esta manera, si bien se cumple con el requisito de admitir la contingencia en el sistema, se lo hace de un modo débil para, luego, anularla mediante la proposicionalización. Operación que se torna más dificultosa cuando se trata del ser, allí las dificultades lógicas del desfase estructural se hacen manifiestas e irrecusables, puesto que el ser es múltiple puro y se sustrae en cuanto se lo intenta apresar bajo cualquier régimen enunciativo proposicional. Esta es la verdad de toda ontología, sostiene Meyer. Una verdad que expresaría el carácter imposible de toda ciencia del ser, su dimensión real, en tanto que el ser sería aquello que regresa siempre al mismo lugar, lo que no cesa de no inscribirse. Porque el ser en tanto que ser es múltiple; por consiguiente, la necesidad de la unidad del ser no es la marca o la huella de su destino acontecimental sino una necesidad de la apodicticidad del *logos*, del proposicionalismo inaugurado por Platón y sistematizado por Aristóteles, quienes, de ésta manera -planteando el sujeto proposicional y el verbo como cópula- intentaron detener y estabilizar toda contradicción posible. De hecho, como el

propio Meyer se pregunta retóricamente, ha sido éste mismo principio, el de no contradicción, el que se ha consagrado como principio supremo del *logos*. Para Meyer, como, por otra parte, para otros muchos autores, la ontología no solo perdería sentido al demostrarse su carácter imposible como ciencia sino que, además, "no podría, pues, pretender hacer las veces de metafísica" (Meyer, 2000. p. 31), puesto que el ser en tanto ser es múltiple mientras que la ciencia reclama para su funcionamiento apodíctico la unidad del ser. Para expresarlo de otro modo, la ciencia reclamaría para su funcionamiento apodíctico del *logos* la captura y la estabilización del ser bajo el primado del Uno, mientras que la ontología sería la marca del estallido de lo múltiple. Es decir que ciencia y ontología se suponen contrarias; la ontología no podría actuar jamás como una metafísica. Sin embargo, es sabido que en Occidente ambos términos sufrieron una cesura cuyas consecuencias fueron sindicadas, a comienzos del siglo XX, por Heidegger. En parte, esa suerte ha sido echada de tal manera por la necesidad de la ciencia de organizar un punto de apoyo, un fundamento carente de contradicción para intentar dar cuenta del ser de todo lo que es. Desde el momento que la ciencia intenta pensar el ser de todo lo que es, podría afirmarse que la ontología -marca y nombre del estallido de lo múltiple que agujerea o desborda cualquier pretensión de alcanzar un principio de identidad o uniformidad promovido por lo Uno- encuentra un modo de realización en la ciencia. Como si la pregunta por el ser generara al interior del flujo apodíctico del logos una especie de vorticidad que, con el paso del tiempo, fue transformando el nudo teórico-conceptual entre la ciencia, la ontología y la metafísica en una quididad. "El logos, al ser ontológico por esencia, es epistemológico y viceversa…" (Meyer, 2000, p. 32). Meyer considera que estos tres nombres constituyen la marca del enigma filosófico, desde la antigüedad y hasta el tiempo presente. Es decir, los nombres de las estrategias que el *parlêtre* (hablaser) ha formalizado a lo largo de la historia del pensamiento para lograr traspasar el impasse lógico producido por la tensión entre lo uno y lo múltiple. Razón por la que termina afirmando que la metafísica se confunde con la ciencia porque la esencia de ambas está en establecer el carácter necesario de los fundamentos. A su vez, al preguntarse por el ser de lo que es la ciencia también es ontológica.

> En resumidas cuentas, es como si se debiera disociar la metafísica de la ontología para hacer de ésta lo reflexivo de la primera o, por el contrario, para

> hacer de ella la fundación totalizante. En ambos casos, el desdoblamiento se presenta como una usurpación siempre en dispersión, puesto que no se disocia verdaderamente la ontología de la metafísica, sino que incluso se vería en la primera lo impensado de la segunda (o viceversa). A fin de cuentas, la estrategia intelectual es la misma: distinguir el ser uno del ser múltiple, con la realidad de esta unidad como postulado básico del proposicionalismo. Si la ciencia es ontológica, sólo la metafísica será llamada ontología reflexiva del ser, pero incluso este nombre será el de un callejón sin salida, el de una unidad inhallable. Si, por el contario, es la ciencia lo que se afirma como metafísica, será algo así como su más allá, un más allá centrado en la unidad del ser, que ninguna ciencia puede pensar pero presupone (Meyer, 2000, p. 34).

Para Meyer hela aquí toda la contradicción de una filosofía reunida y organizada alrededor de la idea de apodicticidad;

> filosofía que la ontología, que constituye su medida y su cumplimiento, encarna desde el alba griega, a la vez que revela la imposibilidad y el callejón sin salida de esa norma -que rápidamente se hará teológica- que es la necesidad como exigencia fundadora, o más bien como respuesta (Meyer, 2000, p. 36).

Aporía de la apodicticidad misma, que, según parece, podría pensarse como no siendo más que el nombre -siempre contingente- de la necesidad de nuestro pensamiento y nuestra estructura de discurso de fundar un punto de referencia formal y absoluto que garantice la detención y estabilización dispersiva del múltiple puro. En resumidas cuentas, si se siguen los argumentos del análisis histórico efectuado por Meyer, la ontología no sería más que el nombre de las múltiples aporías en las que se ha visto atascado el problema del ser. Incluso más, desde Aristóteles hasta Heidegger, la ciencia sería la prueba palmaria del “fracaso de la ontología para realizar su programa y sus ambiciones internas” (Meyer, 2000, p. 37).

En una línea de trabajo que no se corresponde estrictamente con la expuesta por el filósofo belga -aunque guarda, sin embargo, un relativo *aire de familia*-, Serna Arango, en su libro *Ontologías alternativas*. *Aperturas de mundo desde el giro lingüístico* (2007) traza una serie de objeciones a la ontología clásica, ontología que bautiza con el nombre de “ontología euclidiana” a partir de una hipótesis fuertemente sugestiva que expresa la

existencia identificable en Occidente de dos momentos cruciales en la concepción del lenguaje: el primero tiene que ver con la aparición de la escritura alfabética griega y, el segundo, con el giro lingüístico. Con el advenimiento de la escritura alfabética griega, la primera forma de escritura no ambigua, que no sólo se utiliza para archivar información sino además para construir discursos, surge la dualidad pensamiento-lenguaje, una dualidad en la que se plantea la dependencia del último término respecto del primero: el lenguaje dependería, sería una copia, tal como lo estableció Aristóteles, del pensamiento. Es decir que el lenguaje estaría sostenido en la concepción de que las palabras funcionan como etiquetas de las cosas, concepción que ha sido conocida bajo el nombre de teoría referencial del lenguaje. De acuerdo con la cual existiría una relación biunívoca entre el conjunto de las palabras y el conjunto de las cosas. Con el giro lingüístico, en cambio, el lenguaje dejaría de considerarse como una copia del pensamiento, se reivindicaría su protagonismo en la construcción del conocimiento, posición que ha sido promovida por filósofos de la talla de Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger, entre otros. Esta dualidad que aparece con la escritura alfabética griega es la dualidad que, según Serna Arango, establece la relación entre el nombre y el verbo, la condición de posibilidad para el pensamiento binario. Esta forma de concebir al lenguaje y al pensamiento sería lo que prefiguró la manera como el mundo se abrió en Occidente. En consecuencia, si se acepta la hipótesis de Serna Arango, se estaría en condiciones de afirmar que la ontología clásica es una consecuencia, un efecto del funcionamiento de la estructura gramatical de la lengua, es decir del modo en que han funcionado las lenguas en Occidente. Adherir a una afirmación de éstas características conlleva, de alguna manera, aproximarse a los desarrollos de Émile Benveniste, quien ha expresado que en la raíz de las lenguas indoeuropeas es posible encontrar las causas que dan cuenta del modo en que funciona nuestro pensamiento, incluso en aquellos casos en los que el lenguaje se aparta de la experiencia. Es decir que nuestro pensamiento -como ha sido desarrollado por el lingüista sirio- se estructuraría a partir de las categorías de la lengua. Por su parte, Serna Arango hace mención al trabajo del lingüista estadounidense Benjamin Lee Whorf, quien, a principios de la década del 70, planteó que "… la ciencia moderna, que refleja fuertemente las lenguas indoeuropeas occidentales, hace a menudo lo que todos nosotros hacemos, o sea, ver acciones y fuerzas allí donde a veces es mejor no ver más que funciones" (Whorf, 1971, p. 274). Si la

ontología clásica es aquello que funciona como supuesto racional para nuestro pensamiento, es decir como un punto de apoyo referencial sobre el cual vendrían finalmente a anudarse los conceptos, quiere decir que tanto la forma alcanzada por el cuerpo de conceptos como su modalidad de funcionamiento estarán sobredeterminadas por la orientación del supuesto ontológico.

Si bien no puede afirmarse que el funcionamiento del supuesto ontológico clásico sobre la estructura nodal de pensamiento resulte enteramente velado, llama la atención que al escrutar su definición y/o se investigan sus aspectos formales, la primera peculiaridad con la que el lector habrá de encontrarse es la multiplicidad de deslizamientos semánticos que el término ha sufrido en las distintas lenguas a lo largo de la historia del pensamiento. Sin embargo, pareciera como si el hallazgo de este aspecto tendiese a ser rápidamente olvidado bajo el peso de la coagulación semántica que la sutura metafísica le imprime a dicho término. De hecho, actualmente muchos filósofos e historiadores de la ciencia continúan pensado ambos términos como equivalentes. Ocurre que si, como sostiene Serna Arango, la estructura gramatical de las lenguas indoeuropeas ha sido la encargada de per-formar al interior de cada lengua las condiciones de posibilidad respecto de lo que fácticamente puede ser dicho y/o pensado allí, la gramática posee un protagonismo de primer orden en lo relativo a la construcción de la ontología. Es decir que el verbo *ser* -como verbo transitivo- y el sistema nominativo acusativo, en consonancia con la concepción de la verdad como adecuación al objeto, serían -en parte- la *ratio formalis* de la producción de esta serie de identidades en nuestro pensamiento. Al mismo tiempo que produce este tipo de efectos, Serna Arango sostiene que el universalismo, la localización del concepto de razón como fundamento de todas las cosas y la creación de un método con mayúscula son todas consecuencias lógicas de esta ontología clásica, que en términos foucaultianos podríamos llamar episteme. En su libro *Las palabras y las cosas* (2008), Michel Foucault hace especial hincapié en el análisis de los dispositivos discursivos que habrían caracterizado la construcción del conocimiento en Occidente a lo largo de las distintas épocas. Particularmente en éste escrito, publicado en 1966 -mismo año en el que Lacan publicó sus Escritos-, el filósofo francés da cuenta, entre otras cosas, de cómo la teoría del lenguaje, a partir de la figura de la semejanza y sus cuatro articulaciones prescriptivas para la construcción del saber, compuso hasta fines del siglo XVI el nudo de la estructura de la

episteme renacentista occidental. En ella, la representación es pensada como una mera copia o imagen especular del mundo. Si bien el autor reconoce en la trama que constituye el campo de pensamiento de entonces una amplitud semántica mayor, sólo va a recortar y analizar las cuatro que considera esenciales: a- conveniencia; b- emulación; c- analogía, y d- simpatía. La primera tiene que ver con la vecindad de los lugares ocupados por las representaciones y con el principio económico de trasmisión del movimiento y las propiedades en las cadenas de representaciones. La segunda se corresponde con la idea de orden, conjunción y ajuste de las representaciones.

> Así, por el encadenamiento de la semejanza y del espacio, por la fuerza de esta conveniencia que avecina lo semejante y asimila lo cercano, el mundo forma una cadena consigo mismo. En cada punto de contacto comienza y termina un anillo que se asemeja al anterior y se asemeja al siguiente (Foucault, 2008, p. 37).

Idea que se aproxima o resuena en eco con la figura topológica del toro, y que Lacan utiliza precisamente en su escrito "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis" y en su Seminario 9 *La identificación*, para referirse a la noción saussereana de *cadena significante*, cuya definición es: "…anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos" (Lacan, 2005b, p. 481). La tercera -sostiene Foucault-, si bien fue familiar para la ciencia de la antigua Grecia y para el pensamiento medieval, aquí funciona de un modo distinto y da cuenta de la superposición de las dos primeras articulaciones, la conveniencia y la emulación. Por último, la cuarta "es el principio de la movilidad. La simpatía transforma, altera, siguiendo la dirección de lo idéntico" (Foucault, 2008, p. 42). Para Foucault, esta forma de saber articulado a la figura de la semejanza requiere una signatura, es decir una marca. Y el signo, cuya forma está constituida por la semejanza, sólo significa algo en la medida que guarda una relación de similitud con aquello que indica. Por lo tanto, toda semejanza recibe una signatura. Sin embargo -señala Foucault-, la relación no establece un lazo de homología entre ambos términos, sino que se trataría de una "forma medianera" de la semejanza.

> De tal modo que el conjunto de marcas hace deslizar, sobre el círculo de las similitudes, un segundo círculo que duplicaría exactamente y punto por punto

al primero, si no fuera porque este pequeño desplazamiento hace que el signo de la simpatía resida en la analogía, el de la analogía en la emulación, el de la emulación en la conveniencia, que requiere a su vez para ser reconocida, la señal de la simpatía… La signatura y lo que designa son exactamente de la misma naturaleza; sólo obedecen a una ley de distribución diferente; el corte es el mismo (Foucault, 2008, p. 47).

Para el Foucault de *Las palabras y las cosas*, hasta fines del siglo XVI la indagación acerca del sentido de las cosas implica traer a la luz las relaciones de semejanzas. Por lo tanto, este principio, además de constituir la ley del funcionamiento signico, torna exegética a la gramática que lo sostiene, es decir que el descubrimiento de la naturaleza de las cosas del mundo requiere -vía una hermenéutica- interpretar los lazos sintácticos que ligan "la red de signos" -mediante las cuatro figuras prescriptivas- a la estructura del mundo. Casi parafraseando a Foucault, podríamos señalar que entre las marcas del mundo y el sistema de signos hay una relación de igualdad, el lenguaje está en el mundo, y por esta razón "la naturaleza y el verbo pueden entrecruzarse infinitamente, formando, para quien sabe leer, un gran texto único" (Foucault, 2008, p. 52). "Tal es, en un esbozo muy general, la episteme del siglo XVI. Esta configuración implica un cierto número de consecuencias" (Foucault, 2008, p. 48). Foucault expresa que el hecho de que ambas instancias se entrecrucen en un espacio común atribuye al lenguaje escrito un privilegio absoluto. Al igual que el maestro francés, Serna Arango afirma en su investigación que la aparición de la escritura representa uno de los grandes acontecimientos para el pensamiento y la cultura occidental.

A partir del siglo XVII, bajo la influencia de la lógica jansenista de Port-Royal, el signo alcanza una nueva caracterización, y con ello una nueva forma; la estructura del signo adquiere un carácter binario -enlace entre dos secciones complementarias: significante y significado-, y, consecuentemente, los dominios de lo visible y lo enunciable -las cosas y las palabras-, hasta entonces entrecruzados en un espacio común, comienzan a separarse. Circunstancia que introduce -como el propio Foucault lo expresa- un nuevo problema para el campo del conocimiento, "…cómo reconocer que un signo designa lo que significa" (Foucault, 2008, p. 60). Durante los siglos XVII y XVIII, aquella solidez del lenguaje que

permitía reconocer las cosas del mundo porque ambos dominios se co-pertenecían se va a disolver. El signo ya no es pensado como una representación del mundo. Concomitantemente, Foucault dirá que “se ha terminado el primado de la escritura”. Sin embargo, durante el siglo XIX la literatura tendrá un rol preponderante en la función de sacar nuevamente a la luz el ser del lenguaje. El hecho de que la teoría del signo haya sido elidida del orden del mundo generó la necesidad de formalizar una gramática general cuyos principios expliquen el funcionamiento de la lengua. En ese sentido, la gramática de Port-Royal -fundada en 1660- constituye el primer ejemplo de este intento de sistematización prescriptiva. Foucault sostiene que la aparición de ésta gramática general generó un enlace entre el idioma y el saber, favoreciendo simultáneamente la constitución de un campo histórico que, a su tiempo, tornó factible el estudio histórico de la construcción del conocimiento en Occidente. Con todo, esa co-pertenencia entre lenguaje y saber será disuelta durante el siglo XIX por la literatura. Finalmente, la gramática general será definida por Foucault en un sentido distinto al ungido por la concepción clásica.

> Ahora podemos circunscribir el campo epistemológico de la Gramática general, que apareció en la segunda mitad del siglo XVII y se borró en los últimos años del siglo siguiente. La Gramática general no es una gramática comparada: su tema no son los paralelos entre los idiomas, ni los utiliza como método. Pues su generalidad no consiste en encontrar leyes gramaticales propiamente dichas que serían comunes a todos los dominios lingüísticos y que harían aparecer, por debajo de las reglas de la gramática, pero en el plano de su fundamento, la función representativa del discurso. La gramática general no intenta definir las leyes de todas las lenguas, sino tratar, por turno, cada lengua en particular como un modo de articulación del pensamiento en sí mismo (Foucault, 2008, p. 109).

En última instancia, la gramática general delimitará un régimen de identidades y diferencias. Al igual que Foucault en *Las palabras y las cosas*, Serna Arango despliega una serie de argumentos sobre la teoría del verbo para dar cuenta del modo de funcionamiento del mismo, y para explicar que la dualidad de los verbos transitivos e intransitivos se refleja en los usos del verbo *ser* como cópula entre sujeto y predicado, forma en la que dicho verbo

ha funcionado históricamente para Occidente. En el parágrafo sobre la teoría del verbo, del capítulo cuatro de *Las palabras y las cosas*, Foucault explica que

> la proposición es, respecto al lenguaje, lo que la representación con respecto al pensamiento: su forma más general y más elemental, dado que, a partir del momento en que se la descompone, no se encuentra ya más el discurso sino sólo sus elementos como otros tantos materiales dispersos (Foucault, 2008, p. 110).

Citando a Hobbes, el filósofo francés prosigue diciendo que

> en toda proposición deben considerarse tres cosas: a saber los dos nombres, *sujeto y predicado*, y el enlace o la cópula. Los dos nombres despiertan en el espíritu la idea de una misma y única cosa, pero la cópula hace nacer la idea de la causa por la cual estos nombres han sido impuestos a estas cosas. El verbo es la condición indispensable de todo discurso: y cuando no existe, cuando menos de manera virtual, no es posible decir que haya un lenguaje. Las proposiciones nominales encubren siempre la presencia invisible de un verbo y Adam Smith cree que, en su forma primitiva, el lenguaje no se componía más que de verbos impersonales (del tipo "llueve" o "truena") y que a partir de este núcleo verbal se fueron separando todas las otras partes del discurso, como otras tantas precisiones derivadas o secundarias. El umbral del lenguaje se encuentra donde surge el verbo. Es, pues, necesario tratarlo como un ser mixto, que es, a la vez, palabra entre las palabras, apresado por las mismas reglas y que, como ellas, obedece a las leyes de régimen y concordancia; y después, alejado de todas ellas, en una región que no es la de lo hablado sino aquella de lo que se habla. Está en el límite del discurso, en el borde de lo que se dice y lo que es dicho, exactamente allí donde los signos están en vías de convertirse en lenguaje (Foucault, 2008, p. 111).

En consecuencia, podríamos afirmar que al interior de esta orientación de pensamiento el verbo constituye -vía una doble inscripción: de presencia y ausencia- el elemento fundamental de la estructura de cadenas proposicionales que autoriza el discurso. Por lo

tanto, la existencia de la una -la proposición- como del otro -el discurso- sería una consecuencia lógica de la afirmación del verbo sobre el vacío, la afirmación de la cópula o enlace entre dos cosas: el cero y el uno, para expresarnos en términos formales (matemáticos). Refiriéndose a la lógica de Port-Royal, Foucault afirma que

> toda la especie de los verbos se remite a uno solo, el que significa *ser*. Todo esto no es más que un depósito y una sedimentación en torno y por encima de una función verbal absolutamente pequeña, aunque esencial: "no existe más que el verbo *ser*… que ha permanecido en esta simplicidad (Foucault, 2008, p. 112).

Se ha dicho que el verbo tiene por función afirmar el ser de algo, sea que esto se piense como idea o como existencia. Otros, en cambio, piensan que el verbo sólo afirma la coexistencia de dos representaciones -cualesquiera que fueran: por ejemplo, ($S1 \rightarrow S2$)-, razón por la cual, los tiempos verbales no revelarían ni la esencia ni la existencia de las cosas, sino un régimen relativo de anterioridad o de simultaneidad de las cosas entre sí, es decir un sistema formal de clasificación y composición de las cadenas proposicionales. "De modo que el verbo *ser* tendría por función esencial el relacionar todo el lenguaje con la representación que designa. El ser hacia el cual desborda los signos no es, ni más ni menos, que el ser del pensamiento" (Foucault, 2008, p.114). En consecuencia, el verbo ser sólo tendría por función -vía la sustracción- conferirle un lugar de representación al lenguaje en el pensamiento.

> De tal suerte que la función del verbo está identificada con el modo de existencia del lenguaje. Como dice Destutt, el verbo es la atribución: el soporte y la forma de todos los atributos: "el verbo ser se encuentra en todas las proposiciones porque no se puede decir que una cosa sea de tal manera sin decir, en consecuencia, que es… Pero esta palabra *es*, que aparece en todas las proposiciones y siempre forma parte del atributo, es siempre su principio y su base, es el atributo general y común". Durante todo el siglo XIX, el lenguaje será inquirido en su naturaleza enigmática de *verbo*: ahí donde está más cercano al ser, donde es más capaz de nombrarlo, de transmitir o de hacer centellear su sentido fundamental, de hacerlo absolutamente manifiesto. De

> Hegel a Mallarmé, este asombro ante las relaciones entre el ser y el lenguaje balanceará la reintroducción del verbo en el orden homogéneo de las funciones gramaticales (Foucault, 2008, p. 114).

Por esta razón, el filósofo colombiano destaca en su investigación el tratamiento que Heidegger le dispensa al verbo *ser* en las lenguas indoeuropeas, en su libro *Introducción a la Filosofía* (1999) Allí, el autor alemán trabaja las tres acepciones originarias del verbo ser, y señala que la palabra más antigua, más propiamente radical es *es -asus* en sánscrito-, que significa la vida, lo viviente, aquello que se sostiene y descansa desde y en sí mismo: lo autónomo. Esta es la primera de las acepciones trabajadas por Heidegger. La segunda acepción es de raíz indogermánica, y le corresponde la palabra griega *juw,* que quiere decir imperar, brotar, llegar a sostenerse y permanecer por sí mismo. La tercera acepción sólo se encuentra en el ámbito de las flexiones del verbo germánico *ser*, que en alemán se escribe *wes,* que significa habitar, morar, residir o permanecer en un lugar. Por su parte, Serna Arango señala que para nosotros, los hablantes occidentales, el verbo *ser* sigue funcionando preferentemente en su dimensión dinámica y oral, es decir significando presencia, poder, status de situación y cosas semejantes. Lejos de ser un hecho aislado, la ubicuidad de la función sintáctica del verbo *ser* como cópula, como permanente presencia, hace metástasis en los diferentes ámbitos de la experiencia a través del discurso atributivo. El reconocido filósofo francés y comentador de la obra de Aristóteles, Pierre Aubenque, sostiene la idea de que

> si a partir de la función sintáctica del verbo *ser* como cópula se generaliza este sentido particular del *ser* como presencia, como permanencia, permanencia perdurable, entonces corremos el riesgo de concebir todos los fenómenos, todos los entes que encontramos en la experiencia bajo el punto de vista de la permanencia (Aubenque citado en Serna Arango, 2007, p. 42-43).

Argumento que nos ayudaría a comprender las razones acerca de por qué la teoría formal del sujeto termina, a pesar de su estatuto formal y de las repetidas previsiones que Lacan pronunció a lo largo de su enseñanza, identificándose nuevamente con la idea de individuo, figura que, como hemos dicho más arriba, se habría erigido en la referencia material concreta (ente, substancia biológica) de la creencia actual, el materialismo democrático. Es

decir que no se trataría de una desvío metafísico producido por la mala interpretación o una lectura reaccionaria por parte de los analistas lacanianos, sino que sería la consecuencia sintomática de no haber advertido, por un lado, las consecuencias lógicas que concita para nuestro modo de pensar la presencia activa de una ontología clásica; y por el otro, la interrupción o no elaboración de un programa de pensamiento sobre la *antifilosofía*, nombre propio del proyecto ontológico inacabado de Lacan. Así como el filósofo ruso Alexandre Koyré ha dicho que el sentido común del siglo XX era medieval, actualmente podría complementarse aquella afirmación sosteniendo que el sentido común contemporáneo supone en su estructura nodal de funcionamiento una ontología clásica, es decir una caracterización del *ser* en tanto ente. Por lo tanto, en lo relativo al nudo estructural de esta ontología clásica, aristotélica, no sólo hay que considerar el papel que juega el verbo *ser* como cópula sino también la incidencia del sistema nominativo acusativo. La estructura gramatical de las lenguas indoeuropeas establece a través de los universales cierta relación, quizá de semejanza, entre los verbos *ser* y *estar*. Serna Arango explica que este paso también ha sido clave para la consolidación de la ontología euclidiana, y que la elucidación de dicho paso podría llevarse a cabo remontando la historia a través del estudio de tres maniobras acontecidas en la historia de las lenguas en Occidente. La primera, tuvo lugar a través del enunciado atributivo y la función sintáctica del verbo *ser* como cópula. La segunda, cuando Aristóteles postuló la relación del *ser* con la substancia, cuando en su metafísica establece la pregunta por el ente (y dicha pregunta equivalía a interrogarse acerca de la substancia). De hecho, no constituye una casualidad que el concepto de *ousía* derivara históricamente en las lenguas indoeuropeas hacia el concepto de *ser* hasta alcanzar una relación de homologación. Benveniste, en su libro *Categorías del pensamiento y categorías de la lengua*, hace mención a que, sin duda, fue desde una reflexión filosófica sobre el *ser* de donde surgió el sustantivo abstracto derivado del *ser*. Ello es lo que hemos visto erigirse como creación en el curso de la historia de las lenguas, sostiene Benveniste; primero en el pitagorismo dorio y en Platón y después con Aristóteles. Por último, la tercera maniobra, también referida a Aristóteles, tiene lugar cuando el estagirita definió el concepto de *ousía* como *hipokeimenon,* produciendo una suerte de sutura o de homologación entre los conceptos de substancia y de sujeto, en la que ambos términos funcionan o bien como substrato último de toda cualidad o bien como

género y especies. En la *Metafísica,* Aristóteles declara que la "substancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro y lo que, siendo algo determinado, también es separable" (Aristóteles citado en Serna Arango, 2007, p. 48). En consecuencia, no nos cansamos de reiterarlo, la deriva substancialista en la que han entrado muchos discursos, entre ellos el psicoanálisis lacaniano, no sería un efecto de la mala interpretación acaecida por la deficiente formación académica o por la falta de acceso a la lectura de toda la producción escrita de Lacan, sino un efecto de los sucesivos giros lingüísticos y juegos de lenguaje que han sufrido ciertas categorías de la lengua a lo largo del tiempo, lo que conlleva que determinados conceptos experimenten un repliegue etimológico y semántico ante la escasa o deficiente estabilización de un proyecto ontológico formal, distinto al promovido por el sentido común -la ideología dominante- de la época. Consecuentemente, el lacanismo debería -siguiendo la indicación del propio Lacan- trabajar sobre la incidencia lógica que dichos giros y juegos de lenguaje operan sobre nuestra manera de pensar. De lo contrario, la ontología clásica seguirá operando sus condiciones de posibilidad sobre la estructura nodal de los conceptos fundamentales del psicoanálisis lacaniano, aun cuando se imagine estar prevenidos de ello. En un sentido general, debería declararse que las lenguas occidentales y, al menos, un sector del pensamiento continental han tendido a reunir bajo una suerte de categoría taxonómica los conceptos de ser, de ente, de substancia y de existencia, la cual los ha hecho funcionar como géneros y/o familias de una misma especie. Es decir que más allá de las diferencias específicas que podrían describirse para cada uno de éstos términos, los principios que regulan su funcionamiento serían los mismos. Como podrá apreciarse de manera anticipada, la labor antifilosófica de hacer comparecer a la vieja ontología para desactivarla y, consecuentemente, propiciar la formalización de una nueva estructura nodal que soporte la teoría formal del sujeto es una empresa más que espinosa pero necesaria.

Cuando Lacan traza la relación entre el ser, el ente y el sujeto, si bien la conclusión que lanza es decisivamente breve, su régimen de interpretación es conciso: el ser del sujeto es un ser de no ente. Badiou critica esta expresión, no porque no acuerde con lo que pronuncia, sino porque sostiene que Lacan decidió asumir una posición escueta en relación a un tópico problemático, y advertido como estuvo de las consecuencias teóricas y prácticas que de allí se desprenderían luego, optó por no desarrollar -o hacerlo muy sucintamente- lo

que creyó debía ser parte de un programa de formación para las próximas generaciones de analistas. Sin embargo, cuando Lacan agrega que este "ser de no ente es como adviene (el) sujeto, que se conjuga por la doble aporía de una subsistencia verdadera que queda abolida por su saber y de un discurso donde es la muerte la que sostiene a la existencia" (Lacan, 1987, p. 781-782), de lo que está intentando dar cuenta es del carácter anti intuitivo expresado por su teoría formal del sujeto. En ese sentido, en *Lógica de los mundos* Badiou expone lo siguiente:

> Decir que hay teoría formal del sujeto se toma en el sentido fuerte: del sujeto no puede haber sino teoría. Sujeto es el índice nominal de un concepto que hay que construir en un campo de pensamiento singular, aquí la filosofía. Finalmente, afirmar que del sujeto debe haber una teoría formal se opone a tres determinaciones dominantes del concepto de sujeto (Badiou, 2008, p. 65).

La primera determinación dominante del concepto de sujeto es la que lo ha presentado como registro de la experiencia; el sujeto sería un esquema de distribución consciente de lo reflexivo y de lo irreflexivo. "Esta es la tesis que conjunta sujeto y conciencia y que se despliega actualmente como fenomenología" (Badiou, 2008, p. 65). La segunda determinación dominante del concepto de sujeto se expresa de la siguiente manera: el sujeto como categoría de la moral. "Esta categoría designaría tautológicamente el imperativo de considerar para todo sujeto a otro sujeto como un sujeto. Solamente a posteriori y de manera incierta esa categoría normativa deviene teórica. Llevan a esa conclusión actualmente todas las variedades del neokantismo" (Badiou, 2008, p. 66). Y la tercera determinación dominante del concepto de sujeto establece que: "el sujeto es una ficción ideológica: imaginario mediante el cual los aparatos del Estado designan, decía Althusser, a los individuos" (Badiou, 2008, p. 66). En *El ser y el acontecimiento,* Badiou articula la relación entre el sujeto y el ser, y lo expresa así: "que el proceso sujeto sea compatible con aquello que puede decirse o es dicho del ser, sí es una dificultad seria, que yo ya había señalado en la pregunta planteada sin rodeos por Miller en 1964" (Badiou, 1999, p. 13). En otro de sus textos, *Breve tratado de ontología transitoria* (2002), Badiou sostiene que, en relación a la cuestión del ser en la actualidad, le debemos a Heidegger la reorganización de la filosofía en tormo a dicho concepto. Y que el recorte que se ha hecho

de la idea como presencia singular de lo pensable, desde los antiguos hasta la actualidad, estableció la predominancia del ente sobre el momento inicial o inaugural de eclosión del ser. En consecuencia, podríamos aseverar que para ciertos autores o cierta filiación de pensamiento existe una relación estrecha y necesaria entre el sujeto y el ser, cuya formalización además es posible. Empero, actualmente en ocasiones asistimos en calidad de testigos pasivos -y hasta de manera desinteresada- ante las múltiples dificultades que dicha relación ha incitado para el psicoanálisis lacaniano, inconvenientes que no siempre se reconocen debidamente o no logran alcanzar una elucidación crítica suficiente, auspiciando en consecuencia el tipo de obstáculo epistemológico que el sentido común suele tener reservado para la ocasión. A su vez, muchas de las figuras propiciadas por éste estado de situación son las que, de un modo general, llevaron durante años a que el psicoanálisis lacaniano no se resuelva a relanzar la espinosa pero necesaria tarea de (re)comenzar un programa antifilosófico que ponga bajo discusión el régimen ontológico que lo subyace, corriendo el riesgo de hacer colapsar uno de sus pivotes más importantes, la teoría formal del sujeto al exponer su concepto gordiano a los términos y condiciones del régimen onto-teológico de la metafísica. Finalmente, estamos persuadidos de que una de las faenas de renovación más importantes que la enseñanza de Lacan ha dejado en suspenso es la del (re)comienzo de la conjetura antifilosófica, cuyo propósito -para nosotros- consistiría en intentar desanudar la teoría formal del sujeto y la causalidad estructural del régimen ontológico clásico que las ha suturado. En su proposición de Vincennes, Lacan anunciaba que la formación de los futuros psicoanalistas debería estar sostenida por una posición "antifilosófica", término que aludía explícitamente a una lectura crítica de la ontología clásica, ontología que Lacan llamó de manera sarcástica mediante la construcción del neologismo *hontologie* (honte = vergüenza; ontologie = ontología) "vergonzontología", "la vergüenza de la casa". El psicoanálisis lacaniano se encuentra desde entonces ante el desafío de anudar dialécticamente la teoría formal del sujeto a una doctrina de la causalidad y a una ontología propicia para sus aspiraciones.

SEGUNDA PARTE

> Porque el inconsciente, lo primero que se puede decir de él, lo que quiere decir su: lo que es, el *quod est*, το τι εστι en tanto es el sujeto de todo lo que puede serle atribuido, es lo que, en efecto, Freud dice en primer término sobre él: son pensamientos (Lacan, 2012a, p. 353).

Las orientaciones de la ontología a partir del giro lingüístico: discusión de un problema en tránsito.

La crisis de la modernidad, proyecto cuyos principios trascendentales racionalistas Habermas (2012) insistía en reflotar a comienzos de la década del ´80 del siglo pasado, pareciera haber dado lugar a lo que muchos autores -Vattimo (1987); Bauman (1999); Lyotard (2000), Mouffe y Laclau (2004); Marchart (2009)- llaman un tiempo post-moderno o post-fundacionalista, nombre que intenta dar cuenta del momento particular que estaría atravesando el pensamiento y durante el cual hemos visto emplazarse y desplegarse una extensa serie de debates en torno al hipotético devenir histórico de nuestra especie y nuestra relación con el mundo y/o el planeta. Entre las múltiples y relevantes batallas intelectuales que supieron encontrar lugar a lo largo y a lo ancho de todo el siglo XX, particularmente se encuentra la discusión alrededor de la situación que atraviesa el pensamiento especulativo contemporáneo: su lenta pero invariable contracción, y el retorno ascendente de las religiones. En tal sentido, la herencia legada por el postmodernismo pareciera cernirse de un modo obscuro sobre quienes se encuentran todavía atravesados por su lógica, favoreciendo la emergencia de posiciones relativistas y auto-limitantes, cuando no directamente pesimistas, al extremo de postular la realidad del pensamiento en general como un callejón sin salida, como una dimensión que no revestiría mayor importancia debido a la impotencia supuestamente demostrada por la idea y el concepto para organizar y transformar positivamente la vida social del hombre y su relación con el mundo.

Una de las fuentes de semejante descrédito pareciera encontrarse en el agitado desmontaje del poder inventivo y emancipador de la razón, producto, en parte, de su desconfianza para producir el progreso. Concomitantemente con ello, el inusitado avance de la técnica evidenciado durante todo el siglo anterior ha hecho que muchos de los autores que se identifican -parcial o absolutamente- con esta clase de afirmaciones nihilistas tiendan a pensar cada vez más la experiencia humana como una pura materia de intercambio emplazada en el corazón mismo del sistema de producción capitalista, un argumento de carácter fáctico/observable que pocos pensadores se atreverían a desmentir; aun cuando dicho argumento posea un innegable sesgo generalizador que coopera con la ceguera demandada por el régimen actual.

Sin embargo, estamos persuadidos del valor imperecedero de la idea y/o el concepto para intervenir sobre lo real, para pro-ducir formas alternativas de existencia capaces de esquivar/atravesar esta maquinal condición ideológica de presentar la vida como un destino exclusivamente animal e irreversible. A pesar de los oscuros designios que parecieran cernirse sobre el pensamiento en general y el pensamiento especulativo en particular, a pesar del escepticismo dogmático que reina en el mundo contemporáneo, nos parece necesario e ineludible continuar apostando por la aventura del pensamiento como la forma humana más elevada para la resolución de los síntomas de la época: la opinión, el escepticismo, el consumo, la fragmentación y el relativismo. En este sentido, creemos que sería indicado examinar algunos de los principios que sostienen la orientación actual del psicoanálisis lacaniano, algunos de los fundamentos epistémicos y ontológicos que refuerzan actualmente su praxis clínica, a la luz de las controversias que ciertos sectores de la ciencia, el arte, la política y la filosofía contemporáneas mantienen contra la tendencia hegemónica de nuestro tiempo. De lo contrario, como fuera planteado en diferentes pasajes de nuestra exposición, el psicoanálisis habrá sido absorbido por la nueva embestida ideológica del neoliberalismo, de claro corte biologicista (biopolítico) y cuya expresión científica más acabada intenta ser esta matriz -cada vez más diseminada- de las neurociencias.

Para no caer en ello, el lacanismo debería intentar resolver, primeramente, su sintomática y cada vez más patética posición de extraterritorialidad en relación a los debates sobrevenidos en cada uno de los campos citados más arriba, y, en segundo lugar, intentar promover

verdaderos diálogo donde las comunidades psicoanalíticas, independientemente de la orientación que decidan asumir, puedan trabar un intercambio fructífero, científico y no religioso, con algunas de las disciplinas que componen los campos en cuestión. El lacanismo psicoanalítico debería comprender de una vez las consecuencias nefastas que conlleva para su por-venir no combatir el proceso de pauperización teórico-conceptual en el que ha entrado, situación que constriñe de tal modo su campo que, actualmente, quienes suelen introducir los desarrollos más audaces, aventurados y oxigenantes en relación al psicoanálisis son los intelectuales y los profesionales de otras áreas.

En y desde el psicoanálisis de orientación lacaniana, a partir de la muerte de Lacan, no se ha dicho prácticamente casi nada nuevo. Y por si fuera poco, la institución internacional que nuclea mayoritariamente al campo lacaniano en la actualidad no hace otra cosa que adherir políticamente -por acción o por omisión- al discurso de la derecha que impera en el mundo. Por todo ello, hoy más que nunca, el lacanismo necesita interpelar algunos de sus fundamentos y (re)posicionarse en la escena científica, política y filosófica mundial, preguntarse ¿qué orientación ontológica y epistémica será capaz de aportarle hoy al psicoanálisis una teoría materialista general con la cual éste pueda anudar su cuerpo conceptual y no volver a extraviar su propósito fundamental: intervenir sobre los mecanismos de sujeción que, a través del círculo hegemónico de la ideología, organizan las demandas sociales -los discursos y las prácticas sociales- que instituyen sistemáticamente "el sentido de la vida". De lo contrario, la sombra de aquel viejo y conocido vaticinio orgullosamente blandido por los detractores del psicoanálisis acerca de su perentoria condición en relación al avance de la ciencia en general, habrá agenciado el estatuto de un phatos irreversible, marcando de ese modo la antesala de su ocaso.

Si bien el análisis exhaustivo de las causas que han llevado a la pauperización del movimiento psicoanalítico lacaniano en el mundo excede en mucho el marco de nuestra tesis (dado que en su raíz encontraremos, *grosso modo*, una serie de problemas cuyo carácter ontológico, epistémico y lógico no están todavía lo suficientemente estabilizados), confiamos en que no nos equivocamos cuando afirmamos la existencia de dos factores objetivos, claramente identificables, en el corazón de dicho problema. Por un lado, la posición cuasi religiosa o secular religiosa que buena parte de la comunidad psicoanalítica internacional ha asumido desde hace tiempo, más preocupada en disputarse la traducción de

la traducción de la obra escrita de Lacan, para, a partir de allí, intentar alcanzar una garantía de verdad en cuanto a la intención de lo que el Maestro quiso o no decir. Sin duda, creemos que esta política ha sido uno de los factores incidentales que llevaron a la comunidad psicoanalítica internacional a esta posición empobrecida, acaso filológica, muy próxima a la hermenéutica, sino que mistérica. Y por el otro, la poca resistencia teórica que el psicoanálisis pareciera estar ofreciendo actualmente en los círculos intelectuales (académicos o no) ante la avanzada de la mirada biologicista que la ideología neoliberal dominante hace pasar bajo su discurso y su práctica, cuya consecuencia más evidente es ésta depreciación del pensamiento en general, la pérdida de credibilidad o de interés en el ejercicio racional de la construcción y/o formulación de nuevos conceptos para la inteligibilidad de los problemas complejos que urden la trama de la vida contemporánea.

No decimos con esto que la responsabilidad de semejante situación sea plenamente de la comunidad psicoanalítica internacional; ciertamente hay razones que la exceden, huelga decirlo. No somos tan ingenuos como para pensar que en el juego de la correlación de fuerzas una comunidad científica como la nuestra tenga la potestad suficiente de frenar y subvertir la serie de consecuencias que la ideología dominante de la época suscita sobre los modos de producción que regulan, ordenan y clasifican lo que debe o no pensarse en torno a la idea de vida. No obstante, creemos que como comunidad científica debemos estar advertidos sobre el tipo particular de efectos coagulantes de olvido y anestésicos que la ideología produce sobre el pensamiento científico, e interpelarnos regularmente sobre la situación ontológica, epistémica y lógica de los fundamentos de nuestra práctica[38].

---

[38] Thomas Herbert (seudónimo con el que Pecheux firmó algunos de sus trabajos) expresa en un artículo suyo titulado "Notas para una teoría general de las ideologías" (1971) que "toda ciencia es en sus principios, ciencia de la ideología de la que se desprende" (p. 225), y que, por lo tanto, conviene analizar exhaustivamente los distintos tipos de resistencias ("olvidos") que cada forma de la ideología hace operar para alcanzar aquello que Poulantzas llama 'la investidura imaginaria' de la sociedad, es decir el momento en el que el mecanismo estructural que funda la ley de composición del sistema social en cuestión invisibiliza o disimula los efectos de sobredeterminación que dan lugar a las distintas formas de existencia de la subjetividad individual concreta para que los agentes (*Träger* = portador) que las encarnan reproduzcan inconscientemente el sistema impuesto. Por su parte, Althusser afirma en su texto *Lenin y la filosofía* (2003) que "el mayor peligro que corre no

La situación actual del lacanismo en la Argentina, donde algunos de sus exponentes más importantes ya hablan de la necesidad de “retornar a Lacan” (Vegh, Domb y Ferreyra 2015; Vegh, 2016) o de situar “otro Lacan” (Eidelsztein, 2015), no es una consecuencia directa de la falta de “buenos intérpretes” del corpus teórico de Lacan -como vulgarmente se tiende a creer-, o del exceso de énfasis que algunos de sus comentadores más avezados llevan a cabo en torno a tal o cual período histórico de su obra, sino de haber abandonado uno de los principios fundamentales del espíritu científico: abismarse en la aventura del pensamiento y orientarse de tal modo que siempre se esté en condiciones de (re)comenzar un diálogo conceptual profundo con el conjunto de prácticas y discursos disciplinares de la época con el propósito de establecer nuevos lazos y nuevos puentes, ya sea con la propia teoría o con otros marcos teóricos, y desde allí generar nuevos conceptos, nuevos saberes. Sólo por esta vía habremos sido fieles al espíritu científico y al pensamiento fundado por Lacan, al legado que éste le ha dejado al pensamiento científico, político y filosófico contemporáneo.
Creemos que el lacanismo no puede continuar postergando este desafío, no, al menos, si apela a mantenerse en un horizonte crítico y activo en la lucha y en la discusión que desde un sector de la ciencia, la política y la filosofía se viene dando en contra de las condiciones objetivas y subjetivas de existencia que el mundo capitalista contemporáneo le imprime a nuestra experiencia. Creemos que es de vital importancia para el psicoanálisis que éste conserve durante el siglo XXI ese lugar de diálogo y de relevo que supo granjearse de cara a la ciencia, la política y la filosofía del siglo XX. De lo contrario, el psicoanálisis habrá perdido por partida doble: habrá perdido presencia y validez en el armado del escenario intelectual contemporáneo, en el cual obligaba a otros discursos a (re)pensar sus propios campos a partir de algunos de sus desarrollos conceptuales más subversivos (Sujeto, Goce, Saber, Verdad, pequeño objeto a, Fantasma, Real, Simbólico e Imaginario, etc.), y habrá

sólo la Filosofía, sino también la cultura humana en su corazón mismo, es precisamente esa ofensiva generalizada de los lugares comunes de la Ideología tecnocrática, que se expresa, entre otras, en la ofensiva contra la filosofía y su enseñanza…” (p. 53). Si bien hablar de ideología en términos exclusivamente negativos -como desconocimiento, resistencia u olvido- sería reduccionista, no dejamos de señalar la función de ceguera que necesariamente comporta en tanto práctica para alcanzar así el grado de consistencia imaginaria que toda estructura social requiere para su reproducción.

perdido eficacia como dispositivo psicoterapéutico, interpelando y litigando muchas de las prácticas de subordinación que le dan cuerpo a lo social y que, innumerables veces, conllevan a la agudización o cronicidad del malestar.

En suma, si el lacanismo no quiere desvanecerse en la obscuridad de la noche más obscura, quizá la empresa más grande que hoy deba enfrentar sea, hacia adentro: la preparación de un programa de investigación cuyo principal objetivo sea emplazar una agenda de problemas donde la (re)lectura crítica de sus tres pilares fundamentales: la teoría del sujeto, la doctrina de la causalidad estructural y la conjetura antifilosófica sean el principal objetivo. Y hacia afuera, el (re)comienzo de un dialogo verdadero y fecundo con el pensamiento contemporáneo (Althusser, Foucault, Badiou, Žižek, Cassin, etc). Si la comunidad psicoanalítica lacaniana insiste en desconocer y/o deponer de su horizonte de inteligibilidad la posibilidad de discutir la situación actual del hombre en el mundo, lo que su configuración contemporánea despliega como condición existenciaria, si continúa exhortando a los miembros de su vasta comunidad a menospreciar la existencia del problema ontológico (su debate filosófico profundo y las múltiples orientaciones que dicho problema parece haber asumido desde el llamado "giro lingüístico"), a desconocer las distintas orientaciones epistemológicas que atraviesan su campo (y las consecuencias que cada orientación concita para la práctica teórica y clínica del psicoanálisis lacaniano) y a invisibilizar la recurrencia de ciertos elementos ideológicos que obstaculizan la interpretación científica de la teoría, el futuro de su práctica corre serios riesgos de verse comprometido al servicio del establishment.

No todo está perdido. Por fortuna, el lacanismo aún cuenta con psicoanalistas intrépidos, capaces de llevar adelante formas alternativas de proceder y de pensar mediante las cuales se podría -si se lo decide- (re)orientarse en pos de recuperar tanto la producción teórica como el diálogo interdisciplinar. Una de las formas posibles para llegar a esta instancia sería, para nosotros, reponiendo desde otro lugar la vieja pregunta con la que Jacques-Alain Miller inquirió a su maestro en 1964. Una pregunta que sigue siendo cardinal para el porvenir del psicoanálisis lacaniano, y que entonces facilitó la visibilidad de uno de los problemas más incisivos y decisivos del psicoanálisis lacaniano: el problema de su ontología (no el problema de si el psicoanálisis es o no una ontología, sino que la teoría del sujeto y su doctrina de la causalidad estructural pareciera convocar y hasta requerir una

ontología, pero no cualquier ontología; algo que Lacan supo desde el comienzo de su enseñanza y a lo que, ciertamente, no le escapó. No obstante, al mismo tiempo, fue algo a lo que nunca terminó de hacerle un lugar, como no fuera uno de rechazo. Desde entonces han pasado cincuenta y dos años, poco más de medio siglo, y aquella pregunta que surcó como un rayo el clima solemne que solía caracterizar el espacio del Seminario donde Lacan desplegaba sus cautivantes exposiciones, cargadas de ese estilo gongorístico[39] que varios autores y comentadores le han reconocido (Cassin, Balmès y Le Gaufey, entre otros), no sólo consiguió incomodar al maestro -quien días después de aquella decisiva intervención terminaría confiándole a su colega Louis Althusser mediante una breve epístola, la sagacidad y la perspicacia de su joven discípulo-, sino también a las futuras generaciones de psicoanalistas, que parecen insistir en reproducir religiosamente el gesto esquivo de su figura emblema.

Esta situación de sordera funcional ha generado desde entonces que la exhortación de Miller perviva transfigurada como una admonición fantasmática, sin conseguir hasta el momento que el quid de su demanda alcance una debida resolución formal. Empero, el sesgo espectral de esta pregunta herética no se debe ni a la ignorancia de la misma ni a la falta de respuestas por parte del lacanismo. De hecho, sería inexacto afirmar que nos hallamos frente a un problema no percibido por el lacanismo. Sin embargo, creemos no equivocarnos cuando aseveramos que esta situación, más allá de haber alcanzado un reconocimiento en y por la -todavía- breve historia del lacanismo, compone en la actualidad uno de sus síntomas más evidentes.

Las múltiples soluciones de compromiso puestas en juego por las distintas facciones del lacanismo no han hecho más que reafirmar las razones del destino errante y sombrío de la pregunta formulada por Miller, cerrándole el paso a cualquier petición que propicie de un modo crítico exhumar el cuerpo semántico que el término *ontología* anuda en el propio

[39] El gongorismo es un neologismo que se le adjudica al poeta español Luis de Góngora (1561-1627); y suele utilizárselo para designar un estilo particular de escritura barroca surgido a principios del siglo XVII. A su vez, se lo reconoce como un desprendimiento de una corriente estética literaria más amplia que es el conceptismo, con la cual comparte la intensión de intensificar la expresión del pensamiento y el sentido apelando al uso del hipérbaton, la perífrasis sintáctica, la metáfora y la elusión del vocabulario común.

discurso filosófico, a través de la Metafísica clásica, en relación a la pregunta por el Ser. El lacanismo debe preguntarse qué orientación de la ontología es la requerida por el psicoanálisis, por su teoría del sujeto. Habida cuenta que desde el "giro lingüístico" la existencia de distintas orientaciones ontológicas ha puesto en cuestión la forma en la que debemos pensar la apertura del mundo y su devenir histórico. Por otro lado, los diversos ensayos impulsados por el lacanismo en pos de intentar zanjar el impasse en el que ha quedado su conjetura antifilosófica tampoco parecen haber conseguido ir más allá del rechazo manifiesto que Lacan expresaba por la ontología clásica. Más bien parecen cernir sobre este rechazo una suerte de heurística prescriptiva cuyo carácter fideísta nos enseña mayoritariamente a no cuestionar los argumentos vertidos por el psiquiatra francés.

Para Lacan la ontología clásica, al haber sido una parte activa del discurso de la Filosofía, comporta la marca distintiva (y negativa) de éste, es decir que reúne en sus pretensiones y en sus características estructurales lo que ciertos autores (Ian Parker, Michel Foucualt, Jacques Lacan) reconocen bajo la denominación de "Discurso Amo", es decir del lado del Uno y del Todo (dos de los conceptos axiales de la Lógica clásica -la lógica aristotélica-, lógica que Lacan subvirtió a partir del principio "no hay relación sexual" al entender que la tesis del inconsciente exige un embrague lógico diferente. Nada de esto habrá tenido sentido si la nueva empresa del lacanismo consiste en subordinar todo su arsenal conceptual bajo una orientación de pensamiento no materialista. No estamos afirmando que no deba o no pueda hacerlo, sino que de ese modo habremos de decirle adiós a la teoría del sujeto y la doctrina de la causalidad estructural.

En suma, creemos que rehuir la pregunta formulada por Miller no es la mejor estrategia que el psicoanálisis lacaniano puede darse de cara al por-venir de su propio campo, sea que se acuerde o no con el giro teórico que este le ha impreso al lacanismo desde la década del ´80. Puesto que desentenderse de ella rechazando de plano el planteo ontológico no sólo no logrará desactivar la conjunción de elementos heterogéneos que dieron origen y sustento al síntoma del lacanismo en torno a la conjetura antifilosófica de Lacan (nombre del lugar por donde se evidencia uno de los mayores influjos del cambio de orientación del lacanismo), sino que, además, vía la ideología, le abre la puerta trasera al retorno de la ontología clásica, la peor ontología a la que el psicoanálisis puede recurrir para procurarse la

consistencia argumentativa que sus conceptos regionales más importantes requieren, como ya fue planteado.

Acordar o no con la orientación que Miller le ha impreso al lacanismo no debería empujarnos, por un lado, a desconocer el lugar de interlocutor lúcido, intrépido y sagaz que éste supo mantener con Lacan durante los años `60 y `70 del siglo XX, y por el otro, a desconocer el problema ontológico que pervive al interior del psicoanálisis lacaniano y constituye una de las principales causas de las recurrentes desviaciones ideológicas y/o recaídas en viejas posiciones epistémicas, que tarde o temprano terminan hipostasiando el cuerpo conceptual lacaniano. No obstante, la discusión en torno a la figura y el pensamiento de Miller no nos parece ser la principal causa de que el psicoanálisis lacaniano no haya desarrollado aun un programa antifilosófico, capaz de expresar las conjeturas ontológicas más apropiadas para la estabilización en clave formal y materialista de sus tesis fundamentales, esencialmente la teoría del sujeto y su doctrina de la causalidad estructural. Más bien pareciera poder deducirse que dicho déficit se yergue como corolario tras la respuesta algo esquiva de Lacan ante la querella de su entonces discípulo, así como al carácter inconcluso de los desarrollos teóricos que aquel le dispensó al problema ontológico.

Al mismo tiempo, pensamos que la posición religiosa secular que en ocasiones suelen asumir ciertos colectivos o comunidades en torno a una figura, una doctrina o un sistema de pensamiento, termina de consolidar el tipo de obstáculo epistemológico que garantiza la no profanación de las ideas y/o conceptos que allí se expresan. Finalmente, donde quiera que se decida ubicar el acento, no se trata sino del conjunto de argucias y/o accidentes que hemos reseñado y cuyo anudamiento pareciera ser la causa de la imposibilidad de reflexionar y exhauciar las enormes consecuencias que acarrea la invisibilidad del problema ontológico en el psicoanálisis lacaniano.

La inestable relación de Lacan con la ontología

Muchos psicoanalistas se preguntan todavía por qué insistir en trabajar la dimensión ontológica, supuestamente implicada, convocada por la teoría del sujeto de Jacques Lacan; se preguntan por qué hacerlo si el propio Lacan rechazó de múltiples maneras su

emergencia y su planteamiento. Como sabemos, la posición de Lacan en relación a la ontología siempre fue ambigua: dependiendo de las circunstancias, de los interlocutores y/o del problema que estuviera en juego formalizar, por momentos la convocaba y por momentos la rechazaba. Farrán identifica y recorta tres momentos en relación a ello: 1- durante el Seminario 21, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, cuando Lacan intenta dar cuenta del estatuto ontológico que supone la hiancia estructural (revelada por lo inconsciente estructurado como un lenguaje), dirá que el mismo es pre-ontológico por no pertenecer ni al ser ni al no-ser, sino al orden de lo no-realizado; 2- durante el Seminario 20, *Aun*, cuando busca desligar y diferenciar el discurso psicoanalítico de la filosofía, rechazando agitadamente cualquier anudamiento con la ontología y entendiendo (restringidamente) que ésta, en tanto filosofía primera, siempre busca fundar una concepción del mundo, es decir encarnar el discurso Amo; 3- por último, durante el Seminario 23, *El sinthome*, cuando Lacan está (re)pensando el significante, la letra, la escritura y la transmisión integral de lo real en tanto no realizado, en tanto lo que no cesa de no escribirse, y apela a la teoría de nudos (nudo borromeo) para su formalización, pareciera convocar una vez más a la dimensión ontológica para terminar diciendo que mediante su nudo borromeo intenta "nada menos que la primera filosofía que [le] parece sostenerse" (Lacan, 1975-1976/ s/fb, p. 4).

Sería oportuno aclarar que aun cuando la ontología constituya un lugar de relevo fundamental para nuestra mirada, no la estamos pensando como una suerte de filosofía primera o filosofía de los principios -como claramente lo estableció la orientación clásica de la filosofía y ha sido evidenciado en nuestra reseña histórica expuesta en la primera parte del capítulo-, sino más bien como una dimensión inmanente del pensamiento y de la teoría del sujeto. Las tesis badiouanas que nos respaldan en éste punto son dos. La primera tesis dice que

> Todo lo que sabemos y lo que podremos llegar a saber del ser-en-tanto-ser se dispone, por la mediación de una teoría pura de lo múltiple, en la historicidad discursiva de las matemáticas [es decir que la ontología matemática de Badiou consiste en una teoría de la "presentación de la presentación" del ser, entendido como multiplicidad inconsistente, que no procura domesticarlo bajo el régimen-

> de-cuenta de ninguna situación estructurada; en suma, se trata de una ontología del vacío y del infinito sin uno, lo cual es necesario para desactivar radicalmente la sustancialización del sujeto].

Y la segunda tesis, dice que

> La ontología es la matemática, [lo cual no significa declarar]… en modo alguno que el ser es matemático, es decir, compuesto de objetividades matemáticas. No es una tesis sobre el mundo, sino sobre el discurso. Afirma que las matemáticas, en todo su devenir histórico, enuncian lo que puede decirse del ser-en-tanto-ser. Lejos de reducirse a tautologías (el ser es lo que es) o misterios (aproximación siempre diferida a una Presencia), la ontología es una ciencia rica, compleja, inconclusa, sometida a la dura coerción de una fidelidad (para el caso, una fidelidad deductiva), y es así que se comprueba que con sólo organizar el discurso de aquello que se sustrae a toda presentación se puede tener por delante una tarea infinita y rigurosa (Badiou, 2003, p. 16-17).

En suma, como sostiene Farrán

> Badiou, discípulo declarado de Lacan, lleva al extremo el uso riguroso y original del discurso matemático iniciado por su maestro, al postular una tesis radical: *la ontología, como ciencia del ser-en-tanto-ser, es la matemática*. De esta manera, el filósofo francés "reorganiza el campo conceptual filosófico al vaciar su centro en un doble sentido: por un lado, porque el nombre propio del ser es la marca del vacío (y no el ritmo de presencia-ausencia que marcan las ontologías poéticas o lingüísticas), y por el otro, porque de allí en más la ciencia encargada de elaborar sus condiciones (lo que es *enunciable* del ser) será la matemática; lo cual libera al filósofo a circular entre dicha ontología, las teorías modernas del sujeto y su propia historia, con el objeto de elaborar una teoría general del acontecimiento y de las orientaciones de pensamiento (Farrán, 2014, p. 63).

Llegados hasta aquí, no se trata de determinar quién supera a quién, sino de -como lo concibe convenientemente Farrán- "desplazar las elaboraciones de uno hacia aquellos campos donde el otro no llegó, y viceversa" (Farrán, 2014, p. 65).

En definitiva, decidimos asumir una posición desde la cual se afirma que la ontología es una dimensión inmanente al pensamiento y al sujeto, la ontología es una situación que, como tal, comporta consecuencias teóricas y prácticas tanto para uno como para otro. Badiou plantea que el enunciado filosófico según el cual las matemáticas son la ontología - la ciencia del ser-en-tanto-ser- fue la llave que le permitió superar algunas de las limitaciones en las que su proyecto de pensamiento quedó atrapado cuando publicó Teoría del sujeto, en la década del ´70. Su preocupación por poder articular el proceso-sujeto con aquello que puede decirse -o es dicho- del ser encontraba entonces una vía de formalización posible a través de la fórmula marxista de las leyes de la dialéctica, es decir a través del isomorfismo entre la dialéctica de la naturaleza y la dialéctica de la historia, lo cual reviste desde el estricto punto de vista teórico-conceptual un grado de complejidad y de dificultad ciertamente muy elevado.

A su vez, el filósofo francés señala que dicho asunto fue lo que, de alguna manera, también intentaba pensar Jacques-Alain Miller cuando, quizá, apelando a otra configuración nodal de proposiciones, principios y tesis filosóficas, interpeló a Lacan acerca de cuál era su ontología. Badiou reconoce que durante años equivocó el camino al intentar pensar la teoría del sujeto bajo la influencia de una tesis logicista

> …según la cual la necesidad de los enunciados lógico-matemáticos es formal, ya que resulta de la erradicación de todo efecto de sentido y que, en todo caso, no hay por qué interrogarse, más allá de su consistencia, acerca de aquello de lo que esos enunciados son responsables" (Badiou, 2003, p. 13).

Badiou ha reconocido entonces que su investigación no era coherente con la doctrina de lo real entendido como un impasse a la formalización, y lo real para Badiou sigue siendo una categoría del sujeto. Por lo tanto, como él mismo lo expresa en la introducción de *El ser y el acontecimiento*, se hizo necesario un cambio de terreno y expresar prescriptivamente, en cuanto a las matemáticas, una tesis radical. Fue de esa manera como, tras largos rodeos y

nuevas búsquedas, Badiou llegó a "la certeza de que era necesario plantear que las matemáticas formulan, respecto del ser, lo que es enunciable en el campo de una teoría pura de lo Múltiple" (Badiou, 2003, p. 13-14). Gracias a éstos movimientos Badiou pudo invertir la pregunta kantiana acerca de "¿cómo es posible la matemática pura?, cuya respuesta es: gracias a la tesis del sujeto trascendental" y (re)formularla en los siguientes términos: "siendo la matemática pura la ciencia del ser, ¿cómo es posible un sujeto?" (Badiou, 2003, p. 14).

La antifilosofía de Lacan desde la perspectiva de Jorge Alemán.

El psicoanalista y escritor Alemán, radicado en España desde 1976, es uno de los pocos autores del psicoanálisis lacaniano que le han dedicado especial atención al problema ontológico en el lacanismo. A partir de la década del ´90 comenzó a dictar conferencias, seminarios y a escribir y publicar una pluralidad de trabajos sobre el sentido y la presencia del término *antifilosofía* en la obra de Jacques Lacan, aludiendo que si bien se trata de "un término bastante conjetural, un término bastante débil" (Alemán, 2001, p. 2), su incidencia e importancia en el pensamiento de Lacan resulta crucial.
Alemán reseña que dicho término aparece por primera vez en la enseñanza de Lacan en el año 1974, en el marco de su seminario.

> El término no tuvo posteriormente en Lacan una especial presencia. Volvió a surgir, episódicamente, en unas referencias a Althusser, en cierta correspondencia, luego una y otra vez en alguna alusión de su Seminario, pero no es una expresión que se haya configurado en su enseñanza de manera evidente" (Alemán, 2001, p. 2).

Por su parte, la psicoanalista Bravo, en una investigación[40] realizada en 2010 sobre dicho término, expresa que el término *antifilosofía* representaría o funcionaría en la enseñanza de

---

[40] El resultado de dicha investigación estuvo dirigido a los miembros de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires, con el propósito de afianzar una serie de debates que venían suscitándose al interior de esta comunidad lacaniana.

Lacan como un hápax legómenon[41]. A riesgo de caer en una minuciosidad infecunda, la expresión no sería exactamente un hápax debido a que, tal y como sostiene Alemán, aparece más de una vez durante los últimos años de la enseñanza de Jacques Lacan. Asimismo, el filósofo mexicano Carlos Gómez Camarena sostiene que el término *antifilosofía*, "ampliamente utilizado en Francia en el siglo XVIII contra los filósofos ilustrados" (Gómez Camarena, 2017, p. 1), fue introducido al psicoanálisis por Lacan y empleado por escrito en dos ocasiones: en la proposición "Peut-être à Vincennes" ("Quizás en Vincennes"[42]) y en una carta en la que Lacan hace alusión a Althusser bajo el seudónimo de "Señor A". Luego, concluye Gómez Camarena, el término aparece "unas dos o tres veces más en sus seminarios" (Gómez Camarena, 2010, p. 103-104). Por su parte, Badiou le dispensa un sentido distinto al término antifilosofía acuñado por Lacan, aunque su definición se encuentra ostensiblemente atravesada por la reflexión lacaniana. Para el filósofo francés, la *antifilosofía* resulta "un lugar estratégico para (re)definir a la filosofía" (Gómez Camarena, 2010, p. 104).

Más allá del número de veces que Lacan utilizó el término *antifilosofía*, pensamos que hay un aspecto que resulta claro y distinto: su escasísima asiduidad no le resta relevancia, su razón no es menor ni circunstancial; por el contrario, supone la marca de un recorrido que pone de manifiesto la estrecha relación de composibilidad que existe entre la teoría formal del sujeto, la doctrina de la causalidad estructural y el proyecto ontológico inacabado que la

---

[41] El término hápax legómenon es un término griego que significa « dicho una sola vez». Designa una palabra, una forma verbal o una expresión que aparece una sola vez dentro de un conjunto de escritos como la Biblia, o bien en el contexto particular de una unidad textual bíblica. La dificultad de establecer con precisión el sentido exacto de un hápax legómenon es evidente. Los estudiosos intentan resolver el problema o a través de conjeturas etimológicas o mediante la comparación con lenguas afines sobre la base del contexto. Los resultados son a menudo hipotéticos.

[42] Texto publicado en enero de 1975 en la revista *Ornicar?*, y que consistió en la proposición de Lacan para la formación de los jóvenes estudiantes de psicoanálisis en la nueva Universidad de Vincennes Saint Denis, más conocida como París VIII. Dicha casa de estudios, donde el psicoanálisis contó con un departamento, surgió en 1968, luego de la revuelta estudiantil más conocida como "Mayo francés".

sustenta. En este sentido, reconocemos el esfuerzo y el valor de la operación de lectura realizada por Alemán, al instaurar un acervo de posibilidades para el recupero de este aspecto fundamental -y no siempre ponderado- del pensamiento de Jacques Lacan: su proyecto ontológico inacabado.

De acuerdo con algunas de las aristas que la lectura de Alemán pone al descubierto, decimos que el procedimiento antifilosófico propuesto por Lacan no resulta del todo evidente, razón que nos lleva a tener que postular con urgencia la necesidad de reivindicar los principales rasgos de dicho proyecto y comprender su importancia crucial. No obstante, nos parece que la lectura de Alemán, a pesar de reconocer la potestad que la *antifilosofía* de Lacan le ha otorgado a su propio proyecto intelectual: la posibilidad de dialogar con otros saberes desde un enclave psicoanalítico, concluye estableciendo que la *antifilosofía* "es una de las maneras de hablar de aquello en lo que consiste la experiencia analítica, y es también una discusión acerca de su modo de transmitirla" (Alemán, 2001, p. 3). Afirmación que si bien no es errónea, puesto que permite examinar un aspecto clave de su realización, lleva la conjetura antifilosófica hacia una suerte de reduccionismo cuyas características centrales y preferentes no resultan del todo convenientes de cara al problema acuciante del empobrecimiento conceptual que atraviesa el psicoanálisis lacaniano en la actualidad.

La conjetura antifilosófica no es sólo un modo de hablar de la clínica o de alcanzar su transmisión -aspecto que ciertamente a Lacan le interesaba y mucho-, sino muchísimo más que eso; la conjetura antifilosófica es el nombre del proyecto ontológico que Lacan no llegó a elaborar por completo y que junto a la teoría formal del sujeto y la doctrina de la causalidad estructural conformarían el nudo que ayudaría a estabilizar la teoría psicoanalítica sin recaer en un humanismo o en un empirocriticismo. A pesar de ese costado inacabado de su teoría, muchos de sus aportes han sido reconocidos por pensadores de la talla de Louis Althusser, Jacques Derrida, Alain Badiou, Ernesto Laclau, Yannis Stavrakakis y Slavoj Žižek, entre otros, como uno de los relevos conceptuales más importantes que el pensamiento continental contemporáneo ha encontrado para la consecución de nuevos nudos conceptuales en el campo de la ciencia, la filosofía y la política.

Según Alemán, dentro del psicoanálisis lacaniano existen en la actualidad al menos tres modos de conceptualizar o trazar un borde acerca de la conjetura antifilosófica de Lacan,

tres formas de plantear su sentido y sus implicancias. A su vez, Alemán habla de tres tiempos lógicos de la conjetura antifilosófica como modelo de inteligibilidad de su operación: un primer tiempo, identificable con el nombre de Freud, en el que la aparición del psicoanálisis introduce en el mundo una concepción de la experiencia subjetiva "antinómica a los ideales de la modernidad". La aparición del concepto freudiano de inconsciente produce un "desmontaje de la metafísica de la emancipación", "…la idea de que a través de una praxis política y de una toma de conciencia, el sujeto va a liberarse de sus determinaciones sociales, políticas y religiosas" (Alemán, 2001, p. 3), quizá el ideal más alto de la modernidad. Para Alemán, entonces, la *antifilosofía* surge de la mano de Freud, aun cuando éste no se lo propuso.

> En efecto, Freud construyó un borde, un gozne, entre el campo del sentido y el campo de la pulsión. De ese modo el psicoanálisis se presenta como la *Filosofía de las Luces* interpelada, asediada, alterada, atravesada, por el *factum* freudiano de la pulsión. Es decir, un nuevo tipo de razón fronteriza, un nuevo tipo de límite, pero no un límite a la manera de Kant, al que en su "más allá" no puede acceder el conocimiento, o el que Wittgenstein determina en el sentido de "lo que no se puede hablar", sino un gozne, una juntura que separa y que une a la vez, o como lo dice Eugenio Trías[43], una "atascada cópula"… Una unión en la diferencia, una exclusión interna o una *extimidad*, hay muchas formas de calificar ese espacio fronterizo" (Alemán, 2001, p. 4).

Este rasgo es una de las características fundamentales de la conjetura antifilosófica reseñada por Alemán, trazar -contra las filosofías de la conciencia- una zona fronteriza entre el sentido y la pulsión, en la que habrá de localizarse el sujeto barrado, clivado, el sujeto del inconsciente. Si bien durante este período existían otras corrientes filosóficas que no tributaban para el paradigma de la conciencia ni para la versión ingenua del racionalismo, tomaremos este punto como una de las primeras referencias a la cual anudar

---

[43] Eugenio Trías Sagnier (1942 - 2013) fue un filósofo español, considerado por la crítica como el pensador de lengua hispana más importante desde Ortega y Gasset. En 1995 fue condecorado con el Premio Internacional Friedrich Nietzsche, uno de los máximos galardones internacionales en filosofía.

nuestra hipótesis acerca de la conjetura antifilosófica de Lacan: se trató de un proyecto ontológico inacabado -resistido, pero sabido como necesario- que daría el marco general que protegería a la teoría formal del sujeto y la doctrina de la causalidad estructural de cualquier desvío o sutura ideológica a viejas concepciones idealistas y perimidas.

El segundo tiempo de la conjetura antifilosófica es el tiempo que Alemán identifica bajo el nombre de Lacan, un tiempo en el que lo que está en juego ya no es el surgimiento de aquella nueva *razón fronteriza* -lo inconsciente- que traza una división estructural en el psiquismo y sobredetermina la subjetividad, entre el sentido y la pulsión, sino "el sujeto de la ciencia", expresión acuñada por Lacan y que no siempre ha sido elucidada con propiedad. Alemán expresa que ya "no se trata, en efecto, de fundar la cientificidad del psicoanálisis según las epistemologías" (Alemán, 2001, p. 5), sino de procurar la caza de aquello que la ciencia moderna necesitó excluir para fundarse como tal.

Alemán sitúa aquí, en el segundo tiempo de la conjetura antifilosófica, la alianza estratégica que Lacan ajusta con Heidegger, entendiendo que el *último filósofo* -así se refiere el escritor argentino al filósofo alemán, calificación que deja ver su posición ontológica- le posibilitó a Lacan, a partir del diagnóstico sobre las consecuencias que el olvido del ser trajo para el pensamiento, entrever el destino incierto en el que habría de entrar el psicoanálisis si, al igual que la filosofía, no logra atravesar la sutura óntica. Alemán afirma que Lacan compartió la idea heideggeriana de que

> cada época no es otra cosa que una forma de manifestarse del ser, y, a la vez, de reprimirse; cada época no es otra cosa que una manera que toma el ser bajo nombres propios, y esa forma que toma es la huella de una represión… [De una sustracción]. Lacan descubre en Heidegger a un lector que lee las formaciones intelectuales como se leen las formaciones sintomáticas" (Alemán, 2001, p. 6).

Lo mismo podría decirse de Althusser cuando éste, a comienzo de los años ´60, aplica la lectura sintomal -uno de los principios metodológicos básicos de la clave de interpretación marxista- para leer los silencios, las lagunas y los actos fallidos de la historia. Alemán entiende que fueron los desarrollos del autor de *Ser y tiempo* los que le permitieron a Lacan alcanzar una comprensión distinta del concepto de metafísica: ya no se trata de las "grandes

concepciones abstractas ni de la acumulación de un saber, sino, más radicalmente, [de]… una referencia a aquello de lo que estamos hechos" (Alemán, 2001, p. 6), es decir, una estructura de aparición y sustracción, la misma estructura pulsátil de lo inconsciente de la que Freud nos mostró sus efectos; la misma estructura de alternancia combinatoria que Lacan formaliza en el Seminario sobre *La carta robada*, el juego de 0 y 1, o, para expresarlo de otro modo, el juego de la plusvalía y la entropía. Para Alemán, éste segundo tiempo de la *antifilosofía* consistiría en

> salir de la filosofía, pero dejándose atravesar por ella. La *antifilosofía* es siempre un llamado, una invocación a que la filosofía comparezca; algo así como dejar que la filosofía acuda, dejar que la ontología se despliegue, para poder hacer efectivo el itinerario de su travesía (Alemán, 2001, p. 7).

Para Alemán, el prefijo "anti" no significa en Lacan un rechazo de la filosofía sino "un modo especial de que la filosofía comparezca" (Alemán, 2001, p. 7). Es decir que el prefijo "anti" -también usado como sustantivo-, no estaría siendo interpretado en su acepción corriente: opuesto, contrario, que es la forma vulgar en la que el lacanismo ha creído deber leer la conjetura antifilosófica de Lacan, sino en su otra acepción: protección, prevención; en éste caso, de la pesada herencia metafísica que produjo la sutura del concepto de sujeto con el término griego de *ousía*.

Finalmente, continuando con la descripción que venimos desplegando, el tercer tiempo de la conjetura antifilosófica identificado por Alemán se caracterizaría por una lucha del lacanismo contra el posible retorno de la religión; que, al parecer, tras la huella del pensamiento heideggeriano y bajo ciertos efectos del deconstruccionismo derrideano habría quedado habilitado como posibilidad. Alemán sostiene que "el gesto de la deconstrucción retoma el gesto heideggeriano de la destrucción de la ontoteología, la destrucción de la historia de la metafísica" (Alemán, 2001, p. 8). Así lo expresará el autor algunos años más tarde

> En los comienzos, la cuestión postmoderna poseía acentos interesantes. Había una atmosfera antifundamentalista y antitrascendentalista muy marcada, especialmente en la deconstrucción derrideana, en el pensamiento débil de

> Vattimo, y también en el mundo anglosajón con Rorty y su ironía liberal. Todos ellos recuperaban textos de la tradición moderna, y los releían despojándolos de la impronta metafísica que los mantenía aún domesticados escolásticamente. Fue un soplo vital en el llamado *fin de la filosofía* diagnosticado por Heidegger y, a su modo, por Marx. El fin de los grandes relatos se transformó en el abandono del problema de la ideología, la política, y funcionó como un rechazo a pensar las lógicas emancipatorias. La desfundamentación se deslizó hacia el escepticismo. Tanto Derrida como Vattimo advirtieron con lucidez este giro en el asunto postmoderno. De allí la lectura de Marx hecha por Derrida, procurando situar el lugar de una justicia no deconstructible, y la transformación en Vattimo que pasa del giro religioso al comunismo débil, buscando también aquello que le hace límite a la hermenéutica" (Alemán, 2013, p. 151-153).

Alemán sostiene, empero, que la *antifilosofía* no es equivalente al gesto deconstruccionista, porque esta última "pretende agotar todos sus procedimientos en un ejercicio retórico… en el que se fundamenta la impugnación de las categorías filosóficas recurriendo a todo tipo de procedimiento escriturario", es decir, "a través de un desencadenamiento de la escritura" (Alemán, 2001, p. 8). Para el escritor argentino, tanto Derrida como otros autores que han quedado bajo los efectos imprevistos de la infinitización deconstruccionista se encontraron con lo que él llama "*giro religioso*" de los discursos contemporáneos. Como si todos estos autores se hubiesen vistos compelidos a tener que refundar la idea de un ente incondicionado ante la irrefrenable vacuidad del pensamiento postmoderno, situación que llevó a Derrida a pensar sobre el mesianismo, a Vattimo sobre la piedad y a Levinas sobre un nuevo humanismo vasado en la caridad.

> Esto surge en una época donde todo aquello que podíamos entender en relación a la postmodernidad y a la subjetividad contemporánea, se empezó a describir como una lógica cultural del capitalismo tardío: el sujeto líquido, precario, sin orientación ni gravedad, atado a sus prácticas de goce sin una brújula ética, sin lazos sociales ni relatos que le posibiliten acuñar una experiencia de transformación… El neoliberalismo no es sólo una ideología a favor de los

> mercados y el capital financiero, no se reduce a una mera política económica. Tal como lo anticipó Foucault en el *Nacimiento de la biopolítica*, el neoliberalismo es un conjunto de prácticas teóricas, políticas, estatales, institucionales, que apuntan a una nueva invención del sujeto (Alemán, 2013, p. 163).

En *El porvenir del inconsciente* Alemán plantea que para él la antifilosofía

> es un juego que tiene, por ahora, como orden privilegiado el eje Lacan: Heidegger; éste es nuestro orden antifilosófico que intentamos que no se disuelva en las derivas deconstructivas, hermenéuticas o pragmáticas. La palabra antifilosofía es un operador que tal vez permita mostrar el hiato, la abertura que siempre se debe proteger entre el psicoanálisis y las filosofías de la época que se le aproximan. Pero no es seguro que se dispongan de los recursos para desarrollar una antifilosofía; tampoco sabemos qué sería exactamente eso, pero sí por ahora se puede emplear para advertir que gracias a Lacan se puede atravesar a la filosofía por un lugar distinto, por un exterior de la filosofía que también es problemático para el propio psicoanálisis: la relación entre lo real y el saber inconsciente. La antifilosofía es dejar constancia, intentar dejar una advertencia sobre un camino que recién ahora apenas se vislumbra, y que empieza a entregar sus primeras señas" (Alemán, 2006a, p. 16).

Una vez más, Alemán abre y baliza con acierto un camino posible para desplegar la conjetura antifilosófica. No obstante, a pesar del carácter asertivo de la semántica composicional de su cita, nos parece que reducir su función de operador lógico a la formalización del hiato estructural que hay entre lo real y el saber, sea éste inconsciente o no, es restarle potencia al despliegue de la conjetura antifilosófica. Y no porque lo que Alemán recorta como aspecto funcional relevante carezca en sí mismo de fuerza suficiente, sino porque nos parece inexacto afirmar que el eje privilegiado de la conjetura antifilosófica se configura exclusivamente a partir de la relación entre los nombres propios de Lacan y Heidegger, o declarar que necesariamente haya que mantener una distancia entre el psicoanálisis y todas las filosofías que se le aproximen, tal como lo expresa en *Notas antifilosóficas*:

la antifilosofía es el modo oportuno de desentrañar aquellas situaciones que, dominadas por el significante amo de la filosofía o la ciencia, se ofrecen aún a una nueva lectura, a una lectura "sintomal" de la época, que permita orientar la verdad de la práctica en que insistimos (Alemán, 2006b, p. 51)

Por último, no es del todo veraz afirmar que se carezca actualmente de los medios necesarios para trazar un desarrollo posible de la conjetura antifilosófica. De hecho, creemos que nuestro esfuerzo se encuentra a la zaga de otros emprendimientos recientes cuyo propósito consiste en o va en la línea de intentar capitalizar algunos de los recursos teóricos con que cuenta hoy en día el psicoanálisis lacaniano, gracias al diálogo sostenido y fructífero que la filosofía y la ciencia continental contemporáneas han mantenido y mantienen con aquel. En consecuencia, estamos persuadidos de la existencia de otros ejes de análisis posibles para el desarrollo formal y programático de la conjetura antifilosófica, por ejemplo Lacan: Badiou, Lacan: Foucault o Lacan: Žižek, por citar tan sólo algunos de los casos más relevantes de los últimos años y que, por otra parte, desde nuestra perspectiva teórica nos resultan más fecundos.

La lectura de Alfredo Eidelsztein.

En la Argentina, siendo uno de los pocos países en el mundo donde el psicoanálisis lacaniano mantiene una posición extraordinaria (en parte, por el caudal supernumerario de adherentes con que cuenta renovadamente su comunidad desde los años ´70 y por la copiosa producción escrita de las diversas instituciones y/u orientaciones que la componen desde entonces), pareciera que la procuración del estudio exhaustivo y sistemático del problema ontológico no reviste hasta la fecha un carácter necesario. De hecho, son exiguos los psicoanalistas lacanianos locales que se han dedicado con especial agudeza a alzar dicho problema para teorizar las consecuencias lógico-formales que la pregunta por el ser concita en la práctica clínica del psicoanálisis.

Quizá el caso más significativo de los últimos años sea el de Alfredo Eidelsztein, quien en 2015, en su libro titulado *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del*

psicoanálisis lacaniano, trabajó de un modo extenso y vigoroso una crítica a la orientación del lacanismo en torno a la pregunta por el ser. A lo largo de sus más de cuatrocientas páginas, Eidelsztein desarrolla la hipótesis de lo que él entiende como una desviación transigida en y por el lacanismo en relación a la posición crítica que Lacan mantuvo hacia la ontología. Tal desviación sería para el autor una consecuencia lógica de la relación de analogía promovida por la ideología neoliberal en el lacanismo, de la sutura que dicha ideología suscita entre los conceptos de ser, ente y real; a su vez, esta situación conllevaría para quienes decidan adherir a ésta orientación una larga cadena de derivaciones teórico-clínicas que, según Eidelsztein, deberían ser examinadas a la luz de la conjetura antifilosófica de Lacan. En función de ello es que este autor propone en esta extensa obra una particular estrategia de lectura del problema ontológico en psicoanálisis, entendiendo la necesidad teórica que este tiene hoy de contrastar el conjunto de ideas promovido por el lacanismo en torno al problema ontológico con el esbozo de programa antifilosófico legado por Lacan. Para lo cual, establece lo que él entiende como aspectos más singulares de la posición antifilosófica de Lacan y lo contrasta punto por punto con la recepción que han hecho de ello algunos de los autores más consagrados del campo psicoanalítico lacaniano. Una tarea para nada sencilla.

El mayor crédito del trabajo realizado por Eidelsztein es haber balizado de un modo lógico la apertura a través de la cual se llega a visibilizar el desvío teórico-ideológico que caracterizaría al lacanismo actual en relación a la conjetura antifilosófica de Lacan. La conclusión del autor expresa la situación de repliegue sobre el viejo paradigma positivista que viene teniendo lugar en el psicoanálisis lacaniano como consecuencia de la posición decidida que algunos de sus más importantes exponentes han asumido frente a la conjetura antifilosófica de Lacan. Aun cuando desde nuestra posición reconocemos el grado de veracidad general que alcanza su conclusión, sabemos que este tipo de afirmaciones intensivas rara vez hacen justicia en relación a la situación global de un campo. Eidelsztein procura discutir "lo que tiende a ser la otra gran lectura sobre lo real de Lacan" (Eidelsztein, 2015, p. 147), entendiendo que la estrecha relación de correspondencia existente en el pensamiento de Lacan entre los conceptos de ser y de real resulta problemática para el lacanismo. "Vamos a analizar el problema del ser como una articulación muy íntima al problema de lo real y voy a proponer elaborarlo, tanto en la obra

de Lacan como en el lacanismo, desde la perspectiva de la filosofía" (Eidelsztein, 2015, p. 147). Al mismo tiempo, reconoce que la posición antifilosófica de Lacan podría ser uno de los aspectos más novedosos y aún desconocidos de la obra de éste. Por esta razón Eidelsztein ensaya la construcción de un cuadro comparativo cuyo régimen de interpretación permita visualizar y contraponer cómo juega la relación entre el ser y lo real en cada una de las dos orientaciones lacanianas que el autor reseña: la antifilosofía de Lacan y la ontología del lacanismo.

Más allá de las consideraciones finales que puedan decidirse en torno a esta estrategia recursiva, cuando Eidelsztein plantea que "el desarrollo de la antifilosofía es uno de esos temas que el psicoanálisis tiende a olvidar" (Eidelsztein, 2015, p. 149) no sólo no se equivoca sino que, fundamentalmente, lleva adelante el tipo de trabajo que escasea al interior del campo psicoanalítico lacaniano y que colabora sustantivamente en la visualización de este problema, condición necesaria para alcanzar su formalización exhaustiva. Paralelamente a esta observación, Eidelsztein intenta todo el tiempo resaltar la correspondencia que existe -según su lectura- entre la ontología y el discurso Amo. Afirmación que no resulta completamente falaz pero que busca reducir el problema ontológico -o declinar su lectura- a través de un uso restringido e ingenuo del concepto de ser, desconociendo, además, los enormes esfuerzos que la ciencia y la filosofía de la segunda mitad del siglo XX han realizado para intentar tributar soluciones al problema siempre recurrente del ser. Para Eidelsztein la ontología resulta la máxima expresión del discurso Amo, y para justificarlo apela a la sutura que ha tenido lugar en la tradición clásica del pensamiento occidental moderno entre los conceptos de ser, ente, real y goce.

Nuestro propósito no es cuestionar la existencia de dicha sutura, ni siquiera ponemos en duda la vigencia que esa orientación de pensamiento mantiene para ciertos discursos y prácticas del presente. Por el contrario, estamos persuadidos de las consecuencias que conlleva para el psicoanálisis lacaniano adherir o recurrir a una ontología clásica. No obstante, creemos que no alcanza con visualizar las contradicciones existentes entre las dos orientaciones ontológicas en el lacanismo, o reconocer el estatuto de problema aún sin resolver que ha suscitado la pregunta por el ser en el psicoanálisis lacaniano, y terminar concluyendo -a pesar de advertir lo novedoso y desconocido que aún resulta para el

lacanismo la conjetura antifilosófica de Lacan- acerca del sentido estéril o, incluso, en ocasiones, negativo, que encerraría cualquier intento de sistematizar un programa ontológico para el psicoanálisis.

Desde la perspectiva eidelszteiniana, con excepción del filósofo Raúl Cerdeiras, el resto de los autores citados, fundamentalmente los que provienen del campo psicoanalítico, tarde o temprano incurren o tropiezan en lo que el autor califica como una posición de orientación poética (fenomenológica y substancialista), posición ciertamente presente en el lacanismo, y que Eidelsztein adjudica a la intervención de Jacques-Alain Miller. Si bien por momentos se vuelve inevitable pensar en el sesgo algo exegético y hasta descalificador de la posición de Eidelsztein, recelosa del sentido último que deberían asumir los desarrollos conceptuales de Lacan, no tenemos dudas de que su recorrido como lector/pensador del corpus teórico del maestro francés, así como muchas de las síntesis que ha elaborado en torno al estado de situación del lacanismo en general, constituyen un capital valiosísimo de ideas y una posición legítima de relevo que contribuyen a la lectura crítica de los fundamentos del psicoanálisis lacaniano.

La expresa orientación de rechazo que Eidelsztein asume frente al problema ontológico no invalida en absoluto el modo mediante el cual expone sus argumentos, el resultado de su investigación. Sin embargo, de cara al proyecto de reflotar la pregunta por la ontología, no perdemos de vista que tanto la proposición de Eidelsztein como la de Alemán, a pesar de comportar la extraordinaria cualidad de trazar de un modo claro y distinto lo que otros no han creído necesario puntualizar como problema, reconociéndolo al mismo tiempo como un aspecto clave y fundamental de la enseñanza de Lacan, terminan organizando y estableciendo una perspectiva crítica restringida, sesgada, en cuanto a las múltiples acepciones y/o variaciones que el concepto de ser ha encontrado a lo largo de la historia del pensamiento y las diversas orientaciones ontológicas existentes que las sustentan. En consecuencia, aun cuando su apuesta mantenga para nosotros la marca de lo celebratorio, nos queda la sospecha acerca de las consecuencias que pueda conllevar para el por-venir del psicoanálisis lacaniano rechazar cualquier *conatus* de programa de investigación en el cual la ontología encuentre su debido lugar. Más adelante ampliaremos nuestra posición a favor de reinscribir la dimensión ontológica en el psicoanálisis, tratando de demostrar las

ventajas que ello supone -vía el matema- para pensar de un modo no sustancialista lo absoluto, lo real, el infinito, el vacío, el sujeto, lo inconsciente, el deseo, el objeto a y tantos otros conceptos fundamentales que hacen a nuestra práctica teórica-clínica.

Las orientaciones del pensamiento ontológico y su incidencia sobre el lacanismo.

Habiendo sentado nuestra posición en la introducción de esta tesis frente al problema de la ontología y la conjetura antifilosófica, habiendo definido el sentido conceptual que tiene para nosotros cuando hablamos de ello y habiendo esgrimido algunas de las razones por las que entendemos que el psicoanálisis necesita volver a pensar cuál ontología es la más conveniente para sus desarrollos teórico-conceptuales, estamos en condiciones de reconocer, a partir de la huella dejada por algunos reconocidos autores contemporáneos, la presencia de tres grandes direcciones u orientaciones del pensamiento ontológico: la filosófica, la histórica y la matemática. No obstante, como ocurre con toda clasificación, pueden existir discrepancias sobre la nominación de las distintas propuestas ontológicas. Por ejemplo, hay quienes declaran a grandes rasgos la existencia de al menos cuatro variantes u orientaciones ontológicas en el pensamiento contemporáneo: a- rechazo; b- lingüística o retórica; c- práctica o histórica, y d- formal o matemática (Farrán, 2014, 2017). Badiou (2003), sin ir más lejos, plantea una oposición entre ontologías de la presencia versus ontologías de la sustracción. De la manera que fuere, todas estas distinciones procuran, siguiendo el conjunto de reglas que sus regímenes de intervención racional establecen, responder a -o sostenerse en- la traza de aquello cuya inscripción podemos reconocer a través de la larga nómina de nombres propios que la historia occidental de los últimos dos mil quinientos años nos ha dejado como herencia en relación a la pregunta por el Ser. Nuestro trabajo no intentará dar caza de semejante registro, sino simplemente echar un haz de luz sobre las características singulares que dos de las orientaciones ontológicas mencionadas más arriba presentan actualmente, nos referimos concretamente a las dos orientaciones que, de acuerdo a nuestra investigación, serían las que actualmente estarían pugnándose la función de anudar los fundamentos del psicoanálisis lacaniano. La orientación lingüística o retórica, la cual, a nuestro juicio,

constituye la posición hegemónica dentro del campo psicoanalítico lacaniano, y la orientación formal o matemática, que, habiendo ganado sensiblemente en los últimos años algo de terreno en las filas del psicoanálisis lacaniano, aun no llega a constituirse en una posición de relevo de la posición dominante.

La ontología lingüística (o retórica).

Si bien esta orientación cuenta desde hace tiempo con contados y renombrados exponentes, quizá en el campo psicoanalítico lacaniano uno de sus ejemplos más notable lo constituya el de la filóloga y filósofa francesa, Barbara Cassin, quien en su libro *Jacques el sofista* (2013) desarrolla de una manera clara y contundente una de las versiones posibles de la antifilosofía lacaniana; esta variación de la conjetura antifilosófica, la más hegemónica, al expresar los "aires de familia" que existirían entre el psicoanálisis y la doxografía[44], entre el psicoanálisis y la sofística, plantea la habilitación de un parentesco entre ambos discursos a partir de la posición que dichos discursos asumen en relación al concepto de verdad y en relación a la noción de sentido. A su vez, por la concepción que ambos discursos sostienen en relación a la palabra (y su función): no requiere ser sostenida por nadie. Lo cual "tiene resonancia pertinente en cuanto a la transmisión del psicoanálisis

[44]Si bien la definición de doxografía (*doxo* = opinión (o parecer) + *grafía* = escritura (o parecer)) consiste en reconocerla como una rama de la literatura que estudia la opinión de los filósofos antiguos sobre la filosofía y la ciencia de su tiempo, la autora sostiene que la doxografía trata "del pasaje de lo oral a lo escrito", es decir del pasaje de una forma de transmisión a otra. "Exactamente: del pasaje del entusiasmo al rasguño" (la marca o la traza, el rasgo unario).A su vez, concluye que, para ella, el verdadero sentido del término es el "de un proceso de cita generalizada. El verbo doxográfico por excelencia es *phesin* ("dice él…" o "fulano dice que…"). Ahora bien, la raíz del verbo *phanai* es *bha* -que designa, como dice Benveniste, "específicamente la palabra con independencia de quien la profiere, y no tanto en tanto que significa, sino en tanto existe". *Phanai*, a diferencia de *legein*, por ejemplo, que quiere decir "querer decir", borra al sujeto hablante y borra la intención significante, para dejar que solo subsista "la repetición de la fórmula" (Cassin, 2013, p. 34).

lacaniano: la cita en su imposible propio no cesa de arribar al lugar del matema" (Cassin, 2013, p. 35). Para esta pensadora francesa, "el sentido original no se encuentra disponible en la letra, aunque tampoco en ninguna otra parte. Por eso la cita debe ser transmitida literalmente: no vale nada, pero nada valdría nunca como ella" (Cassin, 2013, p. 35).

De acuerdo con esta descripción, para Cassin la doxografía se definiría como la acción de "fijar (mediante la escritura), pro-ducir, el pasaje de una modalidad de transmisión a otra… Del entusiasmo al rasguño" (Cassin, 2013, p. 17). Una forma con la que muchos psicoanalistas rápidamente consentirían, puesto que se encuentra contenida en algunas de las fórmulas más célebres del pensamiento psicoanalítico: *hacer consciente lo inconsciente* o *allí donde ello era yo debo advenir*.

No obstante la definición particular que nos da la autora de la doxografía, al mismo tiempo no puede dejar de reconocer el hecho de la multiplicidad de usos que el término doxa ha soportado a lo largo de los siglos y que, de alguna manera, constituye una de sus características fundamentales. Por ejemplo, la antigua querella suscitada en el mundo antiguo alrededor de la oposición entre los conceptos de *aletheia* y *doxa* (Parménides versus Gorgias). Discusión que la autora considera plausible rastrear y remontar hasta entrado el siglo XIX, a través del pensamiento de Friedrich Nietzche, quien expresaba la necesidad de suprimir el "mundo-verdad" por el "mundo-aparente". Para Cassin, con la doxografía se plantea el problema de la transmisión como un problema hermenéutico, es decir que se vuelve un problema de sentido más que un problema de verdad; y el sentido plantea, a su vez, el difícil problema de la oscilación entre los tópicos de lo insuficiente y lo demasiado. En pos de consolidar su interpretación sobre el quehacer doxográfico, la autora critica la definición clásica vertida por Hermann Alexander Diels[45], quien expresaba que la doxografía es el objeto filológico que responde al ideal de una transmisión integral a través de la repetición pura. Según su parecer, la doxografía presenta dos modos o dos estrategias para fijar las ideas: 1- la recolección de dichos, tesis y sistemas, y 2- la biográfica.

---

45 Hermann Alexander Diels (1848-1922) fue un filólogo, helenista e historiador de la filosofía alemán, especializado en el período presocráctico.

Cassin sostiene que esta particular manera de comprender la doxografía ocupa una posición muy próxima -por la similitud de su proceder metodológico- a la forma en la que Lacan planteó la dirección de la cura y la transmisión del psicoanálisis: “el matema es lo otro de la cita, tan imposible o más que ésta” (Cassin, 2013, p. 35). Dada esta particular comprensión del quehacer psicoanalítico, próximo al quehacer doxográfico tal y como ella lo entiende, la autora sostiene que Milner acierta cuando, en su texto *La obra clara*, designa mediante el término *logion* la forma con la que Lacan intenta formalizar la cita literal, estabilizarla, para lograr su transmisión integral. El logion consiste en una proposición transmisible, caracterizada por una estructura sintáctica simple y su recurrencia (por ejemplo, “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”), es decir una grafía tributaria del “buen decir” (dialéctica de la palabra-plena versus palabra-vacía en la experiencia analítica). No obstante, como lo desarrolla Milner -y Cassin no lo desconoce-, el logion será relevado por Lacan por la figura del matema, a partir del giro de los años ´60. Operación que Milner bautiza -como lo presentamos en el primer capítulo- bajo el nombre de segundo clasicismo lacaniano; a partir del cual la formalización matemática deviene la meta, el ideal del psicoanálisis para Lacan. Cassin encuentra en *L`étourdit* (El atolondradicho) -uno de los escritos más obscuros de Lacan- el punto de máxima oscilación entre la cita literal y el matema, es decir entre estos dos modos de fijar la transmisión de un saber. O, quizá, podríamos decir el punto máximo de oscilación -sino que el salto- entre una ontología retórica, en la cual el estructuralismo lingüístico hace las veces de episteme, y una ontología matemática, cuyas bases epistémicas tienen más que ver con el cálculo infinitesimal, la teoría de conjuntos, la topología (la teoría de nudos) y el infinito cantoriano.

En cuanto a la forma que asumiría el sofista en la época contemporánea, la autora plantea una diferencia crucial entre Freud y Lacan: Freud quedaría más del lado del *mythos*, del mito y el relato, de la ficción-fixión, mientras que Lacan, a través de su escucha heideggeriana, quedaría más del lado del *logos* (conectado con la idea de *aletheia* y la diferencia ontológica). Inclusive dirá, invocando una cita de Lacan del Seminario 12, *Problemas cruciales del psicoanálisis*, del año 1964-1965, que el título de su libro intenta ser una glosa de esa cita, en la cual Lacan expresaba que “el psicoanalista es la presencia del sofista en nuestra época pero con otro estatuto (por la razón que ha aparecido ese por

qué saber, operando a la vez con tanta fuerza y también ese saber porque)" (Lacan, 1964-1965/sf, párr. 12). Desde su singular visión, cuyo interés reside especialmente en el *logos* griego, la autora plantea que el *mythos* pasa a formar un subconjunto de éste, y que su pretensión más ilimitada de poderlo todo (dar una descripción escatológica y cosmogónica del hombre, del mundo y el universo, con características trascendentales, a-históricas e invariantes) es lo que le ha dado nombre a la Sofística. Pensando en la intención declarada por la autora de inscribir bajo el título de su obra una explicación o una paráfrasis del texto lacaniano, podría pensarse que, en verdad, todo el libro intenta ser una glosa de la enseñanza de Lacan, una suerte de *apparatus* en clave poética -una de las dos grandes orientaciones o matrices de pensamiento (el Poema; la otra ha sido el Matema) que intentan cernir/bordear lo real para su transmisión y que, a lo largo de la historia, han guiado o direccionado el pensamiento occidental.

En relación a esta vieja disputa, Badiou (2003) dispone una larga explicación en la que señala lo que entiende como un error en Heidegger: no ver la relación de anudamiento, de imbricación, que hay entre poema y matema.

> Desgraciadamente, en su montaje historial, y más particularmente en su evaluación del origen griego de la filosofía, Heidegger no pudo, al no valorar el carácter originario del recurso al matema, más que volver sobre el juicio de interrupción, y restaurar, bajo nombres filosóficos sutiles y variados, la autoridad sagrada de la dicción poética, y la idea de que la autenticidad se da en la carne de la lengua. Existe una profunda unidad entre, por una parte, el recurso a Parménides y Heráclito considerados en tanto que recorte de un sitio anterior al olvido de la eclosión del Ser y, de otra parte, el penoso y falaz recurso a lo sagrado en los más controvertidos análisis de poemas, especialmente los análisis de Trakl. La incomprensión heideggeriana de la verdadera naturaleza del gesto platónico, que se basa fundamentalmente en la incomprensión del sentido matemático de la Idea (que es precisamente lo que, desnaturalizándola, la expone en la retirada del Ser), implica que en lugar de la invención de una cuarta relación entre filosofía y poema, ni fusional, ni distanciada, ni estética, Heidegger profetiza en vano una reactivación de

> lo Sagrado en el apareamiento indescifrable del decir de los poetas y del pensar de los pensadores" (Badiou, 2003, p. 4).

A diferencia de ello, la autora de *Jacques, el sofista* sostiene que la sofística y el psicoanálisis lacaniano comparten un campo, el del discurso en su relación rebelde con el sentido, relación que pasa por el funcionamiento del significante -su performance- y por la distancia que éste discurso plantea en relación a la idea de verdad de la filosofía.

Por nuestra parte, si bien entendemos -como la propia autora lo indica más adelante- que "cada cual se ubica a sí mismo en Lacan, es decir, fixiona a su Lacan para recibir de él lo que él se autoriza a demandarle…" (Cassin, 2013, p. 80), encontramos, quizá, un tanto desnivelada (exaltada) la hipótesis de una posición sofística en Lacan por el simple hecho de encontrar/reconocer en su declaración de ideal científico la posibilidad de una transmisión matemática integral, creyendo que dicha declaración se corresponde en espíritu con la pretensión ilimitada del *mythos* de poderlo decir todo. Resulta cuanto menos extraño suponerlo de esta manera, pues a lo largo de la enseñanza de Lacan - fundamentalmente a partir de los años ´60 (a la altura de los Seminarios 13 y 14)- vemos los variados y denodados esfuerzos por parte de éste para intentar dar cuenta del estatuto lógico y topológico del sujeto, el objeto *a* y el fantasma. Asimismo, buscó resolver el problema lógico de la relación entre los sexos apelando a una lectura crítica de la concepción clásica de la Lógica y realizando una lectura en extremo singular del conocido cuadrángulo de Pierce. Recurso, este último, utilizado por Lacan para dar cuenta de la no existencia de metalenguaje ("No hay Otro del Otro"), de los límites de todo sistema lógico (su incompletud) y la moción formal que el psicoanálisis tiene para contra-ofrecerle a la Lógica: el "no-Todo", una de las tesis más fuertes del pensamiento de Lacan.

Le Gaufey (2015) muestra con rigor parte de ese recorrido venturoso que el maestro francés emprende, primero a través del tratamiento exhaustivo de las consecuencias formales que implica la serie de Fibonacci y su aplicación a la conceptualización del objeto *a* -el objeto causa de deseo-, y luego a través de las figuras topológicas, denominadas "superficies no-orientables" (la banda de Moebius, la botella de Klein y el cross-cap), con las que intenta pensar el objeto "excluido de toda relación con el uno" (Le Gaufey, 2015, p. 78).

Hacia finales de la década del ´60 buscará, "a través de la lenta construcción de sus "fórmulas de la sexuación" una plena extensión lógica a su provocadora afirmación según la cual `No hay relación sexual´" (Le Gaufey, 2015, p. 8). Y, como prosigue Le Gaufey

> al promover el notodo, Lacan entabla su partida contra Aristóteles (y contra Kant, al mismo tiempo), no apostando en principio a no sé qué propiedad de la sexualidad femenina, sino optando por la particular restrictiva, que dice "algunos, pero no todos" (Le Gaufey, 2015, p. 10).

Y esto en pos de alcanzar una conceptualización de la universal negativa vaciada de cualquier sustancia, es decir que le permita instaurar una nada "acorde con el no-ser que le exige a su sujeto, representado por un significante frente a otro significante" (Le Gaufey, 2015, p. 10).

No obstante, entendemos que esa suerte de obsesión que Lacan abrigó siempre por la posibilidad de alcanzar una trasmisión integral del psicoanálisis, la relación que mantuvo con el discurso y con la idea de "ausentido", esa relación rebelde que ambos discursos tienen con el sentido por efecto del significante, constituyen una posición que bien puede identificarse como sofística o como filial a ésta. Por otra parte, cuando Cassin reconoce la posición sofística como una especie de "alter-ego negativo del filósofo", también acordamos con ella en reconocer allí la marca de una herencia sofística de Lacan, por la consabida actitud antifilosófica que aquél mantuvo sobre el final de su enseñanza. A su vez, si se considera -como lo hace Cassin- que la particularidad del sofista es escuchar, tomarle la palabra al otro, haciendo siempre una pregunta incómoda de más, lo cual puede ser identificado como una posición de rebeldía/insolencia contra el saber constituido del Amo (la Filosofía), es decir una posición que intenta poner fuera de sí a dicho saber, la sofística y el psicoanálisis comparten la función de actuar como "operadores de delimitación de la Filosofía" (Cassin, 2013, p. 50), al poner en tensión la legitimación de su discurso y de su práctica, descentrando su eje para revelar el carácter ficcional de la misma.

Más allá de estas disquisiciones, Cassin despliega una descripción de la maniobra intelectiva de Gorgias en relación al funcionamiento del Ser y el Poema que no puede sernos indiferente a los psicoanalistas lacanianos. Lo que intenta mostrarnos es

> cómo y mediante qué operaciones intermedias la lengua en acto, que (ella) llamaría de buen grado el acto de lenguaje por excelencia, hace pasar del famoso *Est* (*esti* = es) inaugural, verbo en tercera persona del singular del tiempo presente, al sujeto el ente (to eon), participio sustantivado secretado por el verbo y en lo sucesivo sujeto de la ontología" (Cassin, 2013, p. 52).

De acuerdo con ello, habría sido

> la escucha de Gorgias la que vuelve manifiesto que el ser es un efecto del decir, y que la ontología, el decir griego del ser, es aquello mismo que hace del ser un significante. Pero Gorgias no habla de significante. Para qué saber, en verdad, quien fue el primero en entender la ontología, sea de Lacan o de Gorgias, puesto que siempre habrá un sofista que leyó a Lacan y un lacaniano moldeado por la sofística. De todos modos, "la ontología es lo que puso a valer en el lenguaje el empleo de la cópula, aislándola como significante. Detenerse en el verbo *ser* -ese verbo que no tiene siquiera, en el campo completo de la diversidad de las lenguas, un uso que pueda calificarse de universal- producirlo como tal, constituye una acentuación muy arriesgada (Cassin, 2013, p. 53).

De esta manera, la autora logra preparar el terreno para ubicar en serie las citas del leontino con las de Lacan, y demostrar así su pretendido "aire de familia". La primera referencia del parisino que trae la autora es un fragmento de la clase XI del Seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*, la clase del 20 de Mayo de 1970, titulada "Los surcos de la aletosfora". Allí, el propio Lacan es quien se ocupa de no recusar la proximidad con Gorgias en relación al problema del ser, entendiendo que "el pensamiento no es una categoría. Diría casi que es un afecto. Aunque sólo fuera para decir que es el más fundamental desde la perspectiva del afecto" (Lacan, 1992, p. 162). Cassin entiende que tanto Gorgias como Lacan defienden la idea del pensamiento como un *phatos* del *logos*. Tesis que ha sido reconocida por Badiou como una de las tesis ontológicas más significativas del "giro lingüístico", y que, según el filósofo francés, contiene el riesgo de reconducirnos -vía el reduccionismo lingüístico- hacia una posición idealista.

Por su parte, Cassin sostiene que

> Lacan define el psicoanálisis como Aristóteles define la sofística, con una inversión reveladora de los siglos aristotélicos, de la reticencia cristiana hacia lo dionisíaco, de la modernidad de la eficiencia y la comunicación, pero también del curso del deseo, del goce de la pérdida y de la estructura de la transferencia: El psicoanálisis, esto es, la objetivación de que el ser que habla aún pierde el tiempo hablando: pura pérdida" (Cassin, 2013, p. 56).

En consecuencia, desde esta perspectiva, tanto la sofística como Lacan intentan enlazar esta reflexión sobre el lenguaje a una posición crítica respecto de la Filosofía como a ciertas fórmulas clave que instituyen *logia*. De hecho, en la clase aludida por la autora Lacan expresa lo siguiente

> Es cierto que a lo que apunta el efecto de tales discursos puede ser muy bien un ente que se llamará, por ejemplo, el hombre, o bien un ser viviente del que se añadirá que es sexuado o mortal, y uno se anticipará osadamente a pensar que a esto es a lo que se refiere el discurso del psicoanálisis, con el pretexto de que se trata allí en todo momento del sexo y de la muerte. Pero partiendo de donde partimos, si partimos efectivamente de lo que se revela de entrada, y como un hecho primero, por estar *estructurado como un lenguaje*, no estamos en eso. En el efecto de lenguaje no se trata de ningún ente. Se trata sólo de un ser que habla. En el punto de partida no estamos en el nivel del ente sino en el nivel del ser (Lacan, 1992, p. 163).

Luego, para quienes eventualmente pudieran considerar de escaso alcance la referencia apuntada, la autora presenta diligentemente y en una perspectiva que no deja de ser sugerente dos escritos más de Lacan en los que, según su propuesta, cualquier lector podrá encontrar de un modo explícito lo que ella está intentando desplegar. Nos referimos al Seminario 20, *Aun*, de 1972-1973, y a la conferencia del segundo Congreso de Roma, de 1974, escritos en los que Lacan, ciertamente, pone a jugar su posición ontológica crítica a través de una relectura del diálogo platónico *Parménides*.

En este controversial y difícil diálogo platónico donde su autor intenta exponer de un modo crítico su teoría de las ideas, reelaborar su metafísica, aparecen dos de las tesis que fundaron la ontología clásica: "el ser es y el no-ser no es" y la relación de copertenencia

entre ser y pensar. "La ontología, antigua y moderna, tanto del lado de la sustancia como del lado del sujeto, aparece así simplemente como una petición de principio: El discurso del ser supone que el ser sea, y esto es lo que sustenta" (Cassin, 2013, p. 57). La sensación que produce leer estas citas es que Cassin, con mucho tino, ha sabido encontrado en estas líneas a un Lacan muy próximo a Gorgias y su Tratado del no-ser, es decir cuestionando el hecho de que la ontología en tanto discurso, más que olvidarse del ser, haya olvidado que ella misma es un discurso.

> Frente a la ontología, la tesis sofística y la tesis lacaniana forman una unidad: el ser es un efecto del decir, "un hecho de dicho". En este punto … no se puede dejar de llamar sofista a Lacan; aun si -como ya lo advertimos- es siempre a su pesar como Lacan comprueba que no es parmideano, platónico, aristotélico, heideggeriano, filósofo. Para explicar la posición logológica de Lacan podemos, sin más trámite, poner en paralelo cita lacaniana y cita sofística. El ser es un hecho de dicho: esto significa, simplemente, que "no hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso" (Cassin, 2013, p. 57).

En suma, lo que se intenta demostrar de esta manera es el carácter performativo del discurso sofístico y lacaniano, es decir la idea de que el ser sería pro-ducido por el discurso a la manera en que los griegos, los gnósticos y los místicos concebían al demiurgo, como hacedor u organizador del mundo. "No es asunto de destino, es simplemente asunto de logos" (Cassin, 2013, p. 59). Finalmente, los sofistas, al igual que los analistas, partiendo de la idea de que todo orden es producto de una ficción significante, buscan echar a andar "la fuerza del decir" con el propósito de inducir nuevas formas de lazo con lo real. Es decir que no habría para esta orientación "más que interpretaciones e interpretaciones de interpretaciones" (Cassin, 2013, p. 59). Motivo por el cual, Cassin advierte rápidamente que deben tomarse ciertas precauciones en relación a la significación cuando se parte de la idea de que "el ser sea un hecho de dicho". Y la máxima precaución a tener en cuenta consiste en distinguir la dimensión del significante.

> Y así como la logología no procede del ser al decir sino del decir al ser, no se irá del significado al significante, sino a la inversa: “El significado no es lo que se escucha. Lo que se escucha es el significante” (Cassin, 2013, p. 60).

Esta consideración del significante que invierte la idea saussureana del signo lingüístico y le otorga su poder de ficción a la palabra es lo que compone e instituye la marca de la ruptura del discurso sofístico y lacaniano con la filosofía. De esta manera, entonces, Cassin concluye que “psicoanálisis y sofística ocupan la misma posición respecto de la filosofía” (Cassin, 2013, p. 61), sin desconocer y señalar la consideración nominal que Alain Badiou reserva para dicha posición: una posición antifilosófica; aunque el filósofo francés “objeta la equivalencia entre la antifilosofía del sofista y la de Lacan, al menos en uno de sus primeros grandes textos sobre Lacan y la filosofía” (Cassin, 2013, p. 61). La diferencia entre estos dos formidables pensadores alrededor de este asunto estaría dada por el lugar diferencial que cada uno le otorgaría a la idea de verdad en relación a los fundamentos de la sofística. Para Badiou -asevera Cassin-, lo que caracteriza a la sofística es la afirmación de que “no existe ninguna verdad”. Mientras que para ella, en cambio, la posición del sofista no se hallaría en función de la verdad sino del discurso. “El sofista organiza su planteamiento alrededor de `el que dice, dice un decir´” (Cassin, 2013, p. 61). Consecuentemente, de lo que se trataría o se intentaría poner en cuestión es del modo como se piensa “la casa del ser”, es decir su emplazamiento y sus formas (sustractivas) del aparecer. Dicho sucintamente, para Badiou: ser y pensar son lo mismo; para Cassin, el ser es un hecho de dicho. Cada una de estas tesis constituye el fundamento último de las dos orientaciones ontológicas -la lingüística y la matemática-, que, de acuerdo con nuestra hipótesis, serían las dos orientaciones en pugna dentro del lacanismo. Más adelante nos abocaremos a dilucidar algunas de las características fundamentales de la ontología matemática que subyacen a la tesis badiouana.

Regresemos a la perspectiva precisada por Cassin. Para esta autora no habría ninguna contraindicación entre la sofística y el psicoanálisis, puesto que las tesis formuladas por Lacan sobre la verdad serían la prueba de ello.

> La verdad es una palabra de la que se sirven tanto un sofista como un psicoanalista, y lo que de ella se dice a medias hace rozar lo real de *lalengua*,

> cualquiera que sea, ejerciéndose sobre tal o cual agujero del apuntador. Quisiera intentar una definición común que reorganice los elementos propuestos por Alain Badiou y sea adecuada para la antifilosofía de Lacan-y-de-la-sofística: más que la verdad, el sentido (sus negaciones y privaciones múltiples, sinsentido (non-sens) y au-sentido (ab-sens), y más que el sentido, el discurso, es decir, los efectos de discurso (Cassin, 2013, p. 62).

En suma, para Cassin, el parentesco entre la sofística y el psicoanálisis estaría dado por "la performance y la homonimia", dos técnicas discursivas que revelan el carácter performativo de *lalengua* y "la fuerza del significante". Si la expresión es válida, podría afirmarse que se trata de dos sistemáticas cuyo funcionamiento estaría caracterizado por la propiedad intrínseca de enlace de las dimensiones del dicho, confiriéndole su estatuto borromeano[46] a lalengua. Por otra parte, Cassin señala que el parentesco entre la sofística y

[46] Farrán explica que Lacan, a partir de la apelación al nudo borromeo como forma de escritura distinta, logra durante la última década de su enseñanza (los años ´70) dar cuenta de las dificultades que plantea el lenguaje para expresar el concepto de sujeto, y cómo gracias a ello se podría expresar la hipótesis de que el concepto -en éste caso el concepto de lalangue- funciona como nudo borromeo. La cita de Lacan a la que apela Farrán para dar cuenta de ello pertenece al Seminario 24, *L´insu que sait…*, que reza de la siguiente manera: "Una cosa me sorprende, es que no hay tres dimensiones en el lenguaje. El lenguaje está siempre aplanado, y es precisamente por eso que introduje mi nudo de tres, que es una cadena, y que es sorprendente que pueda ser aplanada. En lo que respecta a lo real, se quiere identificarlo a la materia, yo propondría, más bien, escribirlo el alma-a-tres (*l´âme-a-tiers*), homogéneo a los otros dos. Un tal Sanders Pierce, estaba sorprendido por el hecho de que el lenguaje no expresa, propiamente hablando, la relación, que no permite una notación como xRy, que haría falta para eso una lógica ternaria y no binaria. Esto es lo que me autoriza a hablar de "el alma-a-tres" como de lo que necesita cierto tipo de relación lógica" (Lacan, 1976-1977, p. 23). Por su parte, Farrán afirma que "el concepto-nudo pretende restituir la equivalencia estricta entre los términos, sus diferentes registros y las operaciones de enlace. Así, por ejemplo, mientras la tradición de la historia conceptual, cuyo mayor exponente quizá haya sido Koselleck, se ha centrado en el estudio del significado…, el deconstruccionismo se ha dedicado a desmontar las estructuras lingüísticas del concepto junto a sus significados esencialmente contingentes, mostrando así su necesaria incompletitud (el *exterior constitutivo* de toda formación discursiva); por su parte, ciertas tradiciones de pensamiento orientadas al acto (clínico o político)

el psicoanálisis también se reconoce por el efecto *pharmakon* (remedio) que ambas disciplinas le reconocen al logos, por un lado, y por la habilidad (*tekhne*) que desarrollan en relación a su uso, es decir a la interpretación, por el otro. Para la autora, ésta vieja idea del logos-pharmakon[47] sería lo que "sirve de emblema a la logología". Groso modo, lo que busca explicar esta idea del logos-pharmakon desplegada por Cassin es cómo y por qué los elementos materiales del logos (del discurso), si se los emplea de un modo correcto, en un dispositivo particular (*epimeleia heautou,* sofístico o psicoanalítico), funcionan como un auxilio para el sujeto al equiparlo de un conocimiento que le será útil en la difícil travesía de la vida.

Por otra parte, a partir de una singular traducción del antiguo término griego de epideixis (*epideíksis*) como "performance", Cassin propone denominar así los seminarios de Lacan, entendiendo que allí, en ese célebre *theátron* parisino, el viejo maestro montaba cada vez una puesta en escena donde, según la visión de la filóloga francesa, siguiendo la huella de Platón, su discurso ganaba la forma de un espectáculo, "una conferencia", en la cual había algo de improvisación, de provocación y de estética. Lo más interesante de esta singular forma de lectura propuesta por Cassin no es, precisamente, el hecho de equiparar las intervenciones de Lacan con la acción poética, sino aquello que ella deja sin mención: que la performance, término que surge en los años ´60 en el campo del arte, está más ligado a lo conceptual y, fundamentalmente, pone de relieve al sujeto más que al objeto como

---

han situado la brecha real que disloca lo simbólico como factor orientador de la intervención misma" (Farrán; 2014, pp. 254-255).

[47] Esta idea del logos-pharmakon tomada de la obra de Gorgias (*Elogio de Helena*), también podemos encontrarla excelentemente trabajada por Michel Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, cuando establece la serie de relaciones existentes entre los términos *logos*, *askesis* (ascesis), *paraskeue* (equipamiento, instrucción), *boethos* (auxilio) y *pharmakon* (remedio)[47], aunque para éste autor el uso de los logoi en el marco de la práctica filosófica entendida como épiméleia heautou se diferencia del uso retórico que hacen los sofistas del discurso, puntualmente por el uso diferencial que se hace de la parrhesía -el decir veraz- al interior de éste dispositivo, diferenciándolo del hecho de convencer a otro mediante el arte de la persuasión o de la seducción retórica, es decir mediante demostraciones bellas y encantadoras.

elemento constitutivo de la obra artística. Aspecto que nos sorprende gratamente encontrar, puesto que siempre entendimos, persiguiendo la indicación editorial realizada por François Wahl -y relatada por Roudinesco tanto en la biografía de Lacan como en *La batalla de cien años*-, la obra de Lacan como una Teoría del Sujeto.

> La palabra está construida sobre deixis, acto de mostrar, dedo índice tendido, pero se diferencia del término filosófico corriente, *apodeixis* o "demostración". La apodeixis es el arte de mostrar "a partir de" lo mostrado, apoyándose en ello, arte de "de-mostrar": se actúa en forma tal que el fenómeno devenga en objeto de ciencia, de "lógica", y que se adhiera a él. La *epideixis* es el arte de mostrar "ante" y de mostrar "además", según los dos grandes sentidos del preverbo. Mostrar "ante", públicamente, a la vista de todos…; pero también mostrar "además", mostrar "más" de algo en una publicidad… (Cassin, 2013, p. 74).

Cassin declara que en la sofística se ponen en juego de manera conjugada y amplificada las ideas de performance y de elogio, logrando un efecto de inversión

> el suplemento de deixis que la *epideixis* constituye logra de este modo virar el fenómeno en su opuesto, hacer que aparezca otro, como un conejo de la galera: el fenómeno pasa a ser efecto de la omnipotencia del *logos*. Por eso todo elogio es también, o ante todo, un elogio del *logos*, una prueba de la legitimidad logológica" (Cassin, 2013, p. 74).

Finalmente, si tomamos esta vía, estamos en condiciones de afirmar -no sin Lacan, y allí reside en buena parte el problema- que, en última instancia, todo es un hecho de lenguaje, es decir una lingüistería. Lo cual deja al psicoanálisis en el terreno del giro lingüístico, expresión que como señala Dardo Scavino

> habría sido acuñada, según parece, por el filósofo Gustav Bergmann y que, grosso modo, "significa que el lenguaje deja de ser (pensado como) un medio, algo que estaría entre el yo y la realidad, y se convertiría en un léxico capaz de crear tanto el yo como la realidad. Una de las premisas a partir de las cuales puede pensarse el "giro lingüístico" fue propuesta por Ludwig Wittgenstein en su Tractatus: el lenguaje y el mundo son coextensivos, los límites de uno son

> exactamente los límites del otro. O dicho de otro modo: mi mundo es mi lenguaje. La otra premisa podríamos encontrarla en Martin Heidegger y dice así: el hombre no habla el lenguaje sino que "el lenguaje habla al hombre", de manera que lejos de dominar una lengua, como suele decirse, una lengua domina nuestro pensamiento y nuestras prácticas. El "giro lingüístico" se convierte entonces en una suerte de constructivismo radical, doctrina según la cual las teorías científicas o los discursos metafísicos no descubren la realidad sino que la crean" (Scavino; 2000, p. 12).

En suma, como decíamos unos renglones más arriba, tomar la vía del giro lingüístico nos lleva indefectiblemente a inscribir el psicoanálisis en la vía del Poema (y la experiencia artística) y de la hermenéutica.

Cassin opone dos concepciones de logos; por un lado, a partir de la definición dada por Gorgias, el logos-epidíctico, que funciona -según la autora- como un *pharmakon*, y por el otro, el logos-apodíctico, es decir aristotélico, que funciona como un *organón*. Esta seductora distinción propuesta por la autora entre los prefijos "*epi*"-(dixis) y "*apo*"-(dixis), nos permite jugar con las combinaciones y/o variaciones que los prefijos griegos convocan a través de sus significados. En el primer caso, significa: "encima" o "sobre", mientras que en el segundo caso significa: "aparte", "lejos", "fuera" o "con". Es decir que el logos epidíctico, siguiendo la línea propuesta por Cassin, sería pensado y evaluado en tanto efecto, es decir en tanto pro-ducción inmanente de sentido a partir del ausentido; como una puesta en acto performática (performance) sobre el agujero de lo real. Mientras que la idea del logos apodíctico, en cambio, habilitaría una lectura del mismo en tanto instrumento organizador y regulador del pensamiento en relación a la cosa, casi como el conjunto de reglas que necesariamente debe operar de facto para que el acceso a lo real no resulte caótico y pueda darse, básicamente, conforme al principio- de-lo-Uno. Como sostiene Cassin, "por un lado, pues, el poder y el efecto, por el otro, el develamiento y la adecuación" (Cassin, 2013, p. 75). Así expresado, con la sutil elegancia que caracteriza la posición de la autora, pareciera no mediar objeción alguna para leer, quizá demasiado rápidamente, la posición de Lacan en relación a estas dos versiones posibles del logos. Lacan, confeso pensador anaristotélico, adhiere sin más a la idea inmanente del logos

como efecto, como una producción-en-plus (aunque no sin una dimensión -o deberíamos decir mejor una *ditmensión*- de pérdida = entropía) con relación al "*troumatismo*" (*trou* -en francés- significa agujero, y Lacan recurre a la construcción de éste neologismo para dar cuenta del agujero, de la falla estructural que caracteriza a *lalangue* -la falta de Un significante que represente al Sujeto-) original del *parlêtre*.

Lo que Cassin intenta mostrar a partir de esta sugestiva distinción entre un logos-epidíctico (Gorgias), entendido como *pharmakon*, y un logos-apodíctico (Aristóteles), entendido como *organón*, son dos conceptualizaciones del discurso distintas. En la primera, las palabras serían los únicos estímulos eficaces sobre el alma, "son las palabras y no las cosas bajo las palabras las que transforman nuestras disposiciones" (Cassin, 2013, p. 76). En la segunda, en cambio, las palabras son estímulos sustitutos que el hombre usa "por convención y conveniencia" (Cassin, 2013, p. 76). Lo que cambiaría entre una conceptualización y la otra, según la autora, no sería más que el estatuto otorgado a la palabra, a su materialidad entendida como sonido, como significante, "eficaz ya por sí solo". El logos entendido como *pharmakon* se caracterizaría por su efecto curativo (remedio) o perjudicial (veneno). El logos entendido como *organón* se caracterizaría por ser un instrumento para desplegar, es decir, para

> demostrar la cosa a partir de ella misma; culmina, no en la epidíctica retórica, sino en la fenomenología y en la apodíctica lógica. Por un lado, pues, el poder y el efecto, por el otro, el develamiento y la adecuación (Cassin, 2013, p. 75).

Citando una hipótesis de Filóstrato, Cassin declara que la "gorgianización" del logos operada por Gorgias sería "un género de lalengua muy próximo al gongorismo y al lacanismo" (Cassin, 2013, p. 76). Este género singular, que pone el acento en la materialidad del sonido y depende del tiempo más que del espacio, se caracterizaría por ser "…deudor de una retórica… que no es subyugada por la filosofía" (Cassin, 2013, p. 76), una retórica antiaristotélica que se localizaría en las orillas (o los bordes) del sentido, y que la llevan a Cassin a decretarla aforísticamente como una retórica "au-aristotélica", movida por la idea de goce más que por la idea de logos.

Estos nudos ingeniosamente tramados por Cassin entre Gorgias y Lacan hallarían su salvoconducto en la actitud común que ambos autores mantuvieron respecto a la filosofía y

la ontología, fundamentalmente a partir de su particular conceptualización del lenguaje (del discurso), entendido como lazo social.

> A fin de cuentas no hay más que eso, el lazo social. Lo designo con el término "discurso" porque no hay otro modo de designarlo desde el momento en que uno se percata de que el lazo social no se instaura sino anclándose en la forma cómo el lenguaje se sitúa y se imprime, se sitúa en lo que bulle, a saber, en el ser que habla (Lacan, 1998, p. 68).

La viabilidad de ésta tesis radica para su autora en el hecho de que ambos autores establecieron un mismo otro con el cual discutir "el régimen filosófico normal del discurso, definido por la equivalencia entre decir y significar algo" (Cassin, 2013, p. 91), de donde deriva la idea de verdad como adecuación o, por qué no, como develamiento. Es decir que uno y otro autores se inscribirían en aquello que Cassin llama régimen anti-aristotélico, un régimen al que, sin embargo, nos adecuamos -lo queramos/sepamos o no-, puesto que históricamente ha funcionado como "un (régimen) universal construido por la interdicción de cualquier otro régimen" (Cassin, 2013, p. 92).

A partir de la definición de *parlêtre*[48] (hablaser) -surgida a comienzos de los años ´70-, definición que la filóloga francesa lee como una "traducción lacaniana de la definición

[48] Transcribimos a continuación la nota a pie de página que oportunamente redactara Rodríguez Ponte para la traducción a su cargo de la Conferencia sobre "El síntoma", dictada por Jacques Lacan en la Universidad de Columbia (EE.UU), el 1º de Diciembre de 1975. Dicha traducción fue hecha para circulación interna de los miembros de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. "Parlêtre: término que resulta de la condensación entre parle, tercera persona del presente indicativo del verbo parler, "hablar", y être, "ser", infinitivo del verbo y sustantivo. Lacan sustituye la forma corriente l'être parlant, "el ser hablante", cuando propone parlêtre, para señalar la prioridad del habla sobre el ser, y más aún: la dependencia de este último respecto de la primera: "¿Eso se sostiene en qué? En lo que yo soporto en mi lenguaje del parlêtre — si él no hablara, no habría palabra ser…" dice Lacan en su Seminario R.S.I., sesión del 18 de Febrero de 1975. Se ha declarado a este término como intraducible (pero, en el límite, todos lo son, o ninguno) y se han propuesto diversas traducciones, o, en todo caso, recreaciones: "hablaser", "hablente", "charlente", etc… Pero además de la más que dudosa pertinencia de las dos últimas propuestas (ni en Heidegger, ni en Lacan, podrían reemplazarse mutuamente el ser, être, y el ente, étant), si me he decidido a mantener

aristotélica de hombre”, Lacan llevaría a cabo una relectura y un (re)ligamiento de la posición de Aristóteles a la luz del pensamiento freudiano y vía Gorgias, desconectando lo logología (entendida como una crítica a la ontología) del inconsciente freudiano. Seguramente nuestra autora esté en lo cierto cuando afirma lo que afirma, sino préstese atención a la cita de Lacan evocada por Cassin para respaldar sus dichos

> Es un círculo vicioso decir que somos seres hablantes. Somos “parlêtres”, término que tiene ventaja para sustituir al inconsciente, por equivocar sobre el parloteo {la parlote}, por una parte, y sobre el hecho de que es por el lenguaje que tenemos esta locura de que hay ser: porque es cierto que creemos en ello, creemos en ello a causa de todo lo que parece hacer substancia; ¿pero en qué es ser, por fuera del hecho de que el lenguaje usa el verbo ser? Usa el verbo ser, pero moderadamente (Lacan, 1975, s/f, pp. 51-52).

Ciertamente hay que realizar un esfuerzo enorme para no verse seducido/(con)vencido por la propuesta de Bárbara Cassin y, a partir de ello, acabar concluyendo que la ontología lingüística es la ontología requerida por el psicoanálisis lacaniano. La idea lacaniana de que el lenguaje no hace más que intentar llenar los agujeros que el mismo abre, fundamentalmente la ausencia de relación-proporción sexual, o el hecho de denunciar el

---

parlêtre en su idioma original, es por la más que sospecha y casi convicción de que este término puede llevar consigo mucho más que la suma de sus sentidos aparentes. Así, en varias oportunidades encontramos que parlêtre nombra nada menos que al inconsciente, a saber: “…se habrá tenido una visión bastante justa de qué es lo que yo llamo en un discurso el parlêtre. El parlêtre, es una manera de expresar el inconsciente. El hecho de que el hombre sea un animal hablante…” (cf. «Conferencia de prensa del Doctor Lacan, el 29 de octubre de 1974, en el Centre Culturel Français», en Actas de la Escuela Freudiana de París, VII Congreso, Roma, 1974, Ediciones Petrel, Barcelona, 1980, p. 26); “Es por el hecho de haber nacido de ese vientre y no de otra parte que cierto ser hablante {être parlant} o incluso lo que yo llamo por el momento, lo que yo designo con el nombre de parlêtre, lo que resulta ser otra designación del inconsciente…” (cf. «Respuesta de Jacques Lacan a una pregunta de Marcel Ritter. El 26 de Enero de 1975», en Lettres de L’École Freudienne, nº 18, Avril 1976, la traducción es mía); “De donde mi expresión de parlêtre que se sustituirá al ICS de Freud (inconsciente, como se lee eso)…” (cf. Jacques Lacan, «Joyce le Symptôme», en Autres écrits, Éditions du Seuil, Paris, 2001, p. 565, la traducción es mía).

principio de no-contradicción -"éste es el más firme de todos los principios" (Aristóteles, 1982, p. 126)- como una tontería, constituyen la prueba más palmaria para Cassin de la posición sofística de Lacan.

> La tontería es equivocarse de principio, y es apasionante y auténtica porque se engrana con la función esencial del lenguaje: tapar los agujeros. Nada vale más que el agujero (riamos) y todos los agujeros se equivalen: la metafísica, incluso y sobre todo superada por Heidegger, es el tapa-agujeros de la política (la estupidez de Heidegger fue hacer esto visible), el principio de no-contradicción es el tapa-agujeros del lenguaje; y todos estos agujeros vuelven al agujero del apuntador, el del inconsciente estructurado como un lenguaje, pero un lenguaje embragado sobre lo real, cuyo primer principio es que no hay relación sexual (Cassin, 2013, p. 93).

El principio de no-contradicción, como explica Cassin, se instituye para alcanzar la univocidad del sentido y ninguna otra cosa.

> Lo imposible no es que una sustancia sea sujeto de predicados contradictorios, sino que la misma palabra simultáneamente tenga y no tenga el mismo sentido. El sentido es la primera entidad hallada y hallable que no tolera la contradicción. No es el inconsciente, es el mundo mismo lo que está estructurado como un lenguaje, o incluso: el ente está hecho como un sentido. La prohibición de la homonimia es al lenguaje lo que la interdicción del incesto a la sociedad (Cassin, 2013, p. 95).

Formidable movimiento de nuestra celebérrima autora; cada cita resulta contundente, convence, produce ganas de no decir más nada y dejar que refulja la posición de Lacan como un sofista de pura cepa, hecho y derecho.

Pero una decisión así no haría más que llevarnos nuevamente al punto ciego en el que ha caído parte del lacanismo psicoanalítico, en una suerte de impasse, al no poder pensar más allá del giro lingüístico; o hacerlo pero para volver a un más acá del mismo, es decir para recaer en el positivismo decimonónico del siglo XIX, más concretamente en el empiriocriticismo, que no cesa de hipostasiar cualquier idea o concepto, de suturarlo

(agenciarlo) al sustrato biológico del viviente, situándonos en la vía de un idealismo subjetivo donde pensar no tendría ningún propósito. Una aspiración muy oportuna y funcional para la ideología del proyecto neoliberal actual.

El lacanismo se debe una reflexión al respecto si aún aspira a mantener una posición de revuelta en relación a las condiciones de vida actuales. Debería, por ejemplo, considerar seriamente (re)pensar la posición sofística de Lacan, pues tal posición -promovida en parte por la ontología lingüística-, por seductora o tentadora que resulte bajo la admirable pluma de Cassin, no nos permite ir más allá de las contorsiones denegatorias del lenguaje (idealingüistería) a las que nos somete estrictamente el "giro lingüístico", hasta hacernos ceder finalmente, como sostiene Badiou, ante ciertos puntos fundamentales como son lo real (entendido como impasse), el vacío, el renovado concepto de verdad (a partir de la idea lacaniana de "agujero en el saber" y los procedimientos genéricos de Badiou), el concepto de acontecimiento, el sujeto (como fragmento local de una verdad) y el ser (entendido como múltiple puro), arsenal de la ontología matemática -entendida ella misma como una práctica (matemática)- con el cual dar cuenta del carácter sustractivo de toda presentación. Definitivamente no alcanza con señalar la intención procurada por Lacan mediante la conjetura antifilosófica de desambiguar la teoría del sujeto y la doctrina de la causalidad estructural de la perspectiva ontológica clásica que los somete al régimen del uno. De lo que se trata, concluyentemente, es de aclarar las limitaciones del poema y la ontología lingüística para pensar la praxis psicoanalítica.

La petición contra la que el sofista pone el grito en el cielo es la de pensar el sentido como algo unívoco, petición que ha funcionado desde la antigüedad como piedra fundamental del "régimen filosófico normal del discurso". En Lacan se encuentra ciertamente la intención de interpelar el dispositivo montado por Aristóteles a partir de hacer manifiesto el hecho de que "el sentido cobra sentido únicamente mediante una operación y un dispositivo… de habla" (Cassin, 2013, p. 96). Es decir que si tomamos la vía sugerida por Cassin al respecto habremos de encontrarnos con un Lacan cuya posición es "híper-aristotélica".

Milner (1996 y 2003) también apeló al viejo prefijo griego para referirse a la posición de Lacan respecto al estructuralismo. En su libro *El periplo estructural* el lingüista vuelve a

afirmar, como mostramos en el primer capítulo de nuestra tesis, que el gesto lacaniano de someter la estructura a la exigencia de lo simple y de lo mínimo, es decir, de reducirla mediante un acto que sea visible e *in praesentia* vuelve la posición del maestro francés en una posición "híper-estructuralista".

> Semejante estructura… es una cadena… una cadena cualquiera. Todas las propiedades que se le han reconocido pueden resumirse así: la cadena cualquiera debe poder ser abarcada en una sola mirada, en un instante; esto puede decirse en estilo cartesiano o en estilo intuicionista o en estilo finitista; puede decirse también en términos gramaticales: la cadena no debe exceder los límites de una frase simple, exhibiendo la frase simple los límites que se imponen a un ser hablante; en síntesis, toda cadena es una frase y toda frase es una cadena (Milner, 2003, p. 159).

Si bien ambas apelaciones al morfema parecieran contener un propósito semejante, en Cassin el híper-aristotelismo de Lacan está apuntado en un sentido distinto al propuesto por Milner. Aun cuando Cassin pareciera estar refiriéndose mediante la utilización del prefijo a un más allá de Aristóteles, puesto que Lacan "le hace oír al hablaser (*parlêtre*) que él escapa a esa norma… [Que el estagirita] le hace oír al animal dotado de logos" (Cassin, 2013, p. 96) como siendo proferida por él, y cuya singularidad consiste en ser un "logos normal-normado-normativo", ese más allá de Aristóteles no pareciera ser un más allá de la sofística. De hecho, Cassin advierte que Aristóteles queda del lado de la sofística en éste punto cuando apela a la refutación, una táctica manifiestamente sofística. En consecuencia, tanto Lacan como Aristóteles -ambos sofistas en relación a éste punto- sólo plantearían el reverso y el anverso del hablaser/animal en relación al logos. Mientras que en Milner el prefijo híper designa claramente una posición de revuelta, de subversión de la fórmula estructuralista que pro-duce un verdadero más allá de la misma. En Milner no se trata de una designación que localizaría una posición reversa en relación al estructuralismo, que mostraría lo que el estructuralismo ha dejado velado en y por su funcionamiento mismo, sino de un salto de terreno vía un paso al límite.

Pero retomemos el sugestivo método aplicado por Cassin para leer la posición de Lacan y reanudemos el examen sobre las supuestas ventajas de pensar la posición del maestro

francés como sofista. Para Aristóteles de lo que se trata es de eliminar "el síntoma (del) libre juego de los significantes contra la univocidad de la significación", idea que Cassin muestra instructivamente a través de un cuadro (Cassin, 2013, p. 102) donde compara la posición del estagirita y los sofistas (Freud y Lacan), y que evidenciarían las supuestas diferencias entre la posición ontológica del filósofo y la posición logológica del psicoanalista. Ambas posiciones marcarían -según la autora- una decisión ética en relación al goce de lalengua y el lenguaje. La primera, de rechazo: leído como síntoma o enfermedad. La segunda, de asentimiento: leído como condición de posibilidad.

Entonces, para la ontología lingüística o retórica, también llamada logología, el hombre es un animal/viviente dotado de logos, un hablaser. Apelando a una bella cadena de citas[49] donde Lacan aborda el problema del goce, la vida y el lenguaje, Cassin vuelve más manifiesta la reducción llevada a cabo por Lacan en relación al lenguaje: "… la vida de la que un lenguaje hace esqueje" (Lacan, 2010, p. 93); "el hablaser excede al animal dotado de logos" (Cassin, 2013, p. 96) y, en última instancia, todo es significante. Ante lo cual, convenientemente Cassin se pregunta si debe pensarse la existencia de dos maneras de abordar/tocar lo real: el goce del discurso y el matema. Pregunta que brota debido al siempre suscitado problema del sentido y al que los antiguos teorizaron de tal modo que Lacan terminará llamándolo un "embauque". Sorpresivamente Cassin concluye que

> El lenguaje es un esqueje de la vida, y lo atestigua la relación entre lalengua y el lenguaje. La lengua del inconsciente, la lalengua de cada freudo-lacaniano, deposita goce en el *logos*. No es el *logos* el que goza (ni *die Sprache* ni *die Sage*), sino cada animal dotado de *logos* redefinido como hablaser (Cassin, 2013, p. 104).

Afirmamos nuestra sorpresa alrededor de su conclusión puesto que la cita de Lacan, tomada del escrito *La tercera*, en ningún momento dice "el lenguaje es un esqueje de la vida", tal como lo traduce la autora, sino más bien "…la vida de la que un lenguaje hace esqueje" (Lacan, 2010, p. 93), es decir que -según nuestra lectura- la lalengua haría de la

[49] Citas extraídas por la autora de los seminarios 17 (1969-1970), 19 (1971-1972) y 20 (1972-1973) y los escritos "La tercera" (1974) y "Joyce, el síntoma" (1975).

vida un esqueje de ésta, algo (un brote) que, al entrar en una relación de nudo con la lalengua, ya no puede ser pensado como vida en el sentido estricta y definitivamente biológico. En suma, una vida anudada a la lalengua es otra cosa, algo siempre a revisar y (re)definir según corresponda a la instancia que haya entrado en la serie de ideas y/o pensamientos que configuran un anudamiento singular.

De lo que no caben dudas es de que Aristóteles (y todos aquellos que, advertidos o no, prosigan su orientación de pensamiento) jamás querría -como lo exterioriza Cassin- tropezarse con Lacan

> Pues con el goce depositado en lalengua es directo el embrague de la conducta discursiva con lo que es su verdad, a saber: su amoralidad. Con la verdad de que el principio del discurso es que no hay relación sexual. Que el único goce es el goce discursivo propiamente dicho, y no el de la verdad, o del deseo, o del amor por la verdad" (Cassin, 2013, p. 104).

Finalmente, desde esta perspectiva logológica (u ontología lingüística) todo el problema se reduciría al problema del sentido/ausencia-de-sentido (*absens*) y si hay que comprender o no aquello que el hablaser expresa. Finalmente, para Cassin

> Freud, como toda la tradición filosófica y como todos nosotros, se precipitó en la exigencia aristotélica del sentido. No hay aspecto de la teoría ni de la práctica analíticas que no lo confirme. En definitiva, el proyecto freudiano consiste en extender el ámbito del sentido de una manera virtualmente infinita, de modo que pueda entrar en él lo que fue considerado siempre, más o menos gravosamente, insensato. [Algo] que merecería el título propio de "semántica psicoanalítica": sueños, actos fallidos, lapsus del discurso, desórdenes de la rememoración, caprichos de la asociación mental, etc (Cassin, 2013, p. 105).

Una idea que pareciera aproximarse bastante a la hipótesis desarrollada por Alemán en torno al carácter fronterizo (gozne) que tendría el concepto de pulsión de Freud, al plantear un límite a la noción de sentido y todas aquellas filosofías que intentaron agotar al sujeto en dicho campo. Freud (1915) mismo lo expresaba de esta manera cuando al referirse a su concepto de pulsión como un concepto fronterizo (entre lo psíquico y lo somático),

expresaba que dicho concepto funciona como un límite epistemológico entre lo que es psicoanálisis y lo que no lo es. Mientras que Lacan, por el contrario, expresaba que debíamos cuidarnos de comprender y dejar esa

> categoría nauseabunda a los señores Jaspers y consortes. Si uno de sus oídos se ensordece, otro tanto debe aguzarse el otro. Y es el que ustedes deben tender a la escucha de los sonidos o fonemas, de las palabras, las locuciones, las sentencias, sin omitir pausas, escansiones, cortes, períodos y paralelismos, pues ahí es donde se prepara el palabra por palabra de la versión, sin lo cual la intuición analítica carece de soporte y de objeto (Lacan citado en Cassin, 2013, p. 119).

Si contraponemos ambas citas como lo hace Cassin, veremos aparecer la inversión consumada por Lacan en relación a la fórmula freudiana de “buscar el sentido en el sinsentido”, creando un nuevo sentido, para revelar el “profundo sinsentido de todo uso del sentido”. A su vez, comprenderíamos cómo opera lo que la autora denomina “las condiciones de posibilidad del sinsentido en general”, que consisten en la existencia declarada de una norma del lenguaje, la cual, a su vez, no puede no ser transgredida. Dicha desobediencia se encuentra inscripta en la propia estructura del lenguaje y, según Cassin, funcionaría “en tres niveles muy distintos: el de la propia constitución del lenguaje o metafísica, el de la invención supletiva o poesía, el del significante o sofística analítica” (Cassin, 2013, p. 123). Este último nivel sería el más importante puesto que allí se encuentra el cambio más radical: el pasaje de la homonimia clásica, aristotélica, “cuando un mismo vocablo designa cosas cuya definición difiere” (Cassin, 2013, p. 123), a la homonimia moderna, que, en verdad, sería una homofonía, “cuando una misma secuencia sonora designa varias cosas” (Cassin, 2013, p. 123). Dicho de otra manera, el pasaje de una homonimia de significación (sentido) a una homonimia del significante (ausentido).

Cassin refiere que su definición en este punto es menos aristotélica que la vertida por Lacan, y que a través de la homofonía, es decir “el sonido, el significante desligado del sentido, al menos hasta Freud,…”, es como se expresaría (y accederíamos) de manera privilegiada al inconsciente entendido como hablaser (*parlêtre*), “recargado de sentidos multiplicados, *sinthome, non-dupes errent, l´insu que sait de l´une bévue s´aile à mourre*.

Con, como modus operandi: los cortes del tiempo y el paso a la escritura" (Cassin, 2013, p. 126).

Basándose en estas filiaciones conceptuales Cassin no solo empalma la posición del Lacan con la del sofista sino que, además, hace coincidir una variante de la ontología con la logología.

> De manera general, el lenguaje no es simplemente el campo donde se inscribió en el curso del tiempo el discurso filosófico, sino que resulta un campo mucho más rico en recursos. Sin embargo, ciertos puntos de referencia de este discurso están enunciados y son difíciles de eliminar completamente de todo uso del lenguaje. Por ese lado, nada más fácil que recaer en lo que llamé irónicamente concepción del mundo, pero que tiene un nombre más moderado y preciso, la ontología. La ontología es lo que puso a valer el empleo de la cópula, aislándola como significante. Detenerse en el verbo ser -ese verbo que no tiene siquiera, en el campo completo de la diversidad de las lenguas, un uso que pueda calificarse de universal- producirlo como tal, constituye una acentuación muy arriesgada. Para exorcizarlo, bastaría quizás afirmar que, cuando se dice de cualquier cosa que es lo que es, nada obliga de ninguna manera a aislar el verbo ser. Se pronuncia *es lo que es*, y podría asimismo escribirse *esloqués*. Toda dimensión del ser se produce en la corriente del discurso del amo, de aquel que, al proferir el significante, espera de él lo que es uno de sus efectos de vínculo, que no hay que descuidar, y que depende del hecho de que el significante manda. El significante es ante todo imperativo (Lacan, 1998, p. 42-43).

A lo que la autora agrega:

> la logología es una cronología: (puesto que) el principio eficaz del discurso es el tiempo. Por eso sostengo que la retórica filosóficamente pensada es una invención de la ontología para domesticar -para espacializar- el tiempo en el discurso. A partir del Gorgias de Platón, el tiempo se ve reducido al espacio: un discurso es un organismo que se despliega (tiene un plano) y se articula (hay que saber, dice Platón, recortarlo). Si existe una particularidad sofístico-analítica de la práctica del lenguaje, ella implica entonces algo así como una

> retórica del tiempo, por diferencia con la retórica filosófica del espacio" (Cassin, 2013, p. 130-131).

Su idea de hacer coincidir la logología con la variante lingüística o retórica de la ontología estaría habilitada por la utilización de la homonimia "por la vía de la independencia del significante", es decir ese pasaje de la homonimia clásica a la homonimia moderna, lo cual, a su vez, estaría facilitada "por el espaciamiento entre la cadena y la trama", por el uso particular que Lacan realiza de la metonimia y de la metáfora, entendidas -según Cassin- como lugares (*topoi*) del tiempo. La autora expresa que el modo en el que Lacan "lacaniza" la retórica, se la apropia, es produciendo una nueva definición de la metonimia y la metáfora, "a partir del significante y no ya del significado, hasta el punto de hacerlas pasar de una retórica del espacio y el significado a una retórica del tiempo y el significante" (Cassin, 2013, p. 133-134), es decir, restituyéndolas a la logología.

> La metonimia es, de manera constante y vigorosa, primera en el Lacan lector de la *Traumdeutung*… Para decirlo en términos ultrafilosóficos, la metonimia pasa a ser la condición trascendental del nuevo sujeto barrado de inconsciente. Ella asegura la posibilidad del logion-clave "un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante"… [Y] este proceso que liga el significante a otro significante en una cadena es, o se confunde con, el curso del tiempo en el dis-curso. Se comprende que tal coordinación significante que es la metonimia sea previa y necesaria para que puedan advenir esas transferencias de significado que son las metáforas (Cassin, 2013, p. 134).

Cassin también trabaja lo que llama y entiende como las tres variaciones de la negación del sentido: a- el non-sens (sinsentido); b- el fuera-del-sentido, y c- el ausentido. Particularmente, a la autora le interesa desplegar la tercera forma de la negación del sentido al entender que se trata de un fuera-del-sentido pero que funciona dentro del sentido, o, para exponerlo de un modo lacaniano, se trata de una forma extima del fuera-del-sentido, es decir de un afuera interior inmanente al funcionamiento mismo del sentido. Para sustentar esta hipótesis Cassin recurre nuevamente al escrito *El atolondradicho*, texto donde Lacan, siguiendo la vía materialista de Demócrito, pone a jugar la partícula "den", neologismo que el viejo filósofo pre-socrático acuñó para referirse a la idea de "no-nada".

Žižek (2105), por su parte, en uno de sus últimos libros titulado, precisamente, "Menos que nada", señala que Demócrito -fundador del materialismo griego antiguo- recurrió a éste maravilloso vocablo neológico para poder dar cuenta de la idea de "menos que nada". Allí, el esloveno dice lo siguiente

> Los antiguos griegos tenían dos palabras para (referirse a) nada, *meden* y *ouden*, que representan dos tipos de negación: *ouden* es una negación fáctica, algo que no es pero podría haber sido; *meden* es, por el contrario, algo que en principio no puede ser. De *meden* llegamos a *den* no simplemente mediante la negación de la negación en *meden*, sino desplazando la negación, o más bien, suplementando la negación con una sustracción. Esto es, llegamos a *den* cuando no restamos de *meden* todo el prefijo negador, sino sólo sus dos primeras letras: *meden* es *med´hen*, la negación de *hen* (uno): no-uno. Demócrito llega a *den* dejando fuera solo *me* y por ello creando una palabra totalmente artificial, *den*. *Den* por lo tanto es no-nada sin no, no una cosa, sino una acosa, un algo que sin embargo todavía está dentro del dominio de la nada, como un no-muerto ontológico, una espectral nada-que-aparece-como-nada. O como lo expresó Lacan: "*¿Nada, quizá*? *No… quizá nada*, *pero no nada*; a lo que Cassin añade: "Me habría encantado hacerle decir: *Pas rien, mais moin que rien* (No nada, sino menos que nada); *den* es el pasajero ciego de toda ontología. Como tal es "*lo real radical*", y Demócrito es un auténtico materialista: "*no más materialista en este asunto que cualquier cuerdo, que yo o que Marx, por ejemplo. Pero no puedo jurar que esto valga también para Freud* (Žižek, 2015, p. …).

Para Cassin, el *den* "es, precisamente, la manera en que lo fuera-del-sentido retorna como au-sentido en la órbita del sentido/sinsentido…" (Cassin, 2013, p. 139), lo que equivaldría a decir que no hay anudamiento entre lo simbólico y lo imaginario sin lo real. *Den* permitiría, entonces, para la autora, pensar en la idea de sustracción, un concepto muy caro al corpus badiouano, "y comprender en qué tipo de secundariedad significante nos movemos" (Cassin, 2013, p. 139).

No obstante, la lectura que Cassin hace del término sustracción no es la misma, como veremos más adelante, que la formulada por Badiou.

> A mi entender, el agujero en el sentido no es del sentido… no más del sentido que del sinsentido. Porque si es del sentido, entonces queda fundada "la posibilidad del matema, de la transmisión integral, vale decir, de la fórmula (Cassin, 2013, p. 140).

Para la autora el ausentido no tendría que ver ni con el sentido ni con su reverso -el sinsentido-, sino más bien con aquello que, parafraseando a Badiou, Cassin connota como las "propiedades dudosas del lenguaje". ¿Acaso no cabría preguntarse si sentido y sinsentido no son también un efecto/causa de dichas propiedades del lenguaje? Y, por otra parte, al expresarlo de la manera en que nos lo propone Cassin, ¿no se abonaría indirectamente la idea de un afuera al que, sin embargo, hasta recién, se intentó combatir? Por momentos -y contra la voluntad de la autora-, pareciera deslizarse la idea de que el ausentido vendría desde quién sabe dónde… ¿Desde una suerte de espacio, quizá, trascendente respecto del campo recortado por los límites del sentido y su reverso? Sabemos, somos conscientes de, las dificultades que entraña/concita tratar de estabilizar los términos (el discurso) con los que se intenta escribir conceptualmente la trama del problema. Por esta razón, nuestra intención no gravita alrededor de rebatir ni el análisis ontológico agudo que subyace a la hipótesis sofística formalizada por Cassin ni a la hipótesis misma, sino más bien de pensar con y a partir de dicho análisis aquellos puntos que su cono de luz pareciera dejar entre sombras.

Por otra parte, Cassin interroga a Badiou por su búsqueda de reinscribir la filosofía en el lacanismo, no acuerda con el gesto del filósofo, quien entiende que la filosofía no puede no hacerse eco de lo producido por Lacan y el psicoanálisis en el plano del pensamiento. La preocupación de Cassin pasa por saber si el discurso y el matema son formas distintas de alcanzar y formalizar lo real. La nuestra, en cambio, apelando a una especie de paráfrasis del texto cassiniano, pasa por tratar de elucidar si la ontología lingüística y la ontología matemática constituyen dos maneras distintas (aunque, quizá, no contrapuestas o antagónicas) de abrir la pregunta por el ser/pensar.

Al mismo tiempo, nos preguntamos si la hipótesis sobre el *den* del abderita no se confunde con la idea freudiana de la vorstellungsrepräsentanz, con la marca de la huella, el significante sustractivo de ese otro significante primero, también sustractivo, al que podríamos calificar de rasgo unario y que, a su vez, debe su articulación con el significante binario a las propiedades del campo uniano -denominado así por Lacan a partir del Seminario 19, *...o peor*, en el que Lacan recusa la ontología (entendida como teoría del ser en tanto presencia) en nombre de la henología (entendida como doctrina del Uno)-.

La orientación lingüística de la ontología -que recepciona de un modo, quizá, singular el *den* de Demócrito- nos transfiere sin más a aquello que, para algunos, coloca la conjetura antifilosófica de Lacan en una suerte de más allá de la ontología, denominada henología, tal y como lo describe Camillo Bonassi

> Si la onto-teo-logía no le dice nada al psicoanálisis, encaminemos por la henología. La henología viene del término *henosis* (ἕνωσις) que significa “singularidad”, “unidad”, “unión” o el que no es dos, porque es en última instancia uno. Su esencia no se reduce al ser o a lo que a partir de él fue clasificado, más bien ve la existencia como creaciones y repeticiones constantes. Los opuestos son la suma de todas las categorías existentes y todavía no fundadas, la inmanencia divina spinoziana, presente en todas las cosas, asume su potencia en sí, habla en cuanto a la lengua de las cartas. En la henología hay una noción de morada que sitúa o habla del ser en su punto de existencia espacio-temporal y anula una verdad única, aumenta las posibilidades de existencia al infinito, no reduce la solución dialéctica de un Onto [ser], en la cual de una antítesis y una síntesis se forma una tesis-humana presa por su constancia e invariabilidad. Se sale de una idea de subjetividad interior del hombre a ser develada y se pasa a un análisis de esa constante repetición y construcción singular del falasser. Si la ontología conlleva una noción de teología, la henología se muestra como una refutación: define a Dios por lo negativo. Se evita la búsqueda de Una Verdad sobre la existencia de Dios, abrazándose a la dicotomía de sus polos, y se fundan nociones de dios que *“no son ni verdaderas ni falsas, sino un producto complejo de*

casualidades que se cruzan de modo caótico y arbitrario, sin una pre-formación o finalidad" (Camillo Bonassi, 2016, p. 2).

En función de éstos rodeos, Cassin plantea entonces una serie de conceptos que definen lo fundamental de la ontología lingüística o logología lacaniana: performance, homonimia, significante, síntoma, real, ausentido y goce. A través de esta serie anudada de términos, Cassin construye la hipótesis del salto ontológico dado por Lacan en relación a la ontología clásica, es decir el pasaje del principio de no-contradicción al principio de no-hay-relación-sexual. O, para decirlo como la autora misma lo refiere, del aristotelismo/antiaristotelismo al auaristotelismo. En virtud de esta ruptura es que Cassin sitúa en la propuesta de *El atolondradicho* el punto culmine del gesto lacaniano de desembarazarse de la matriz aristotélica, es decir de la ontología clásica.

Finalmente, Cassin atestigua que el punto central de esta serie, el punto de *anziehung* (atracción) es el Den.

> Demócrito fabrica una palabra que no existe en su lengua. En efecto, *den* no es una palabra griega, no figura ni en el diccionario Bailly griego/francés ni en el Liddell Scott Jones, más completo, griego/inglés, no existe en la acabada nomenclatura constituida por la lengua griega antigua. Figura no obstante en un excelente diccionario, el *Dicctionaire étymologique de la langue grecque*, de Chantraine, que remite precisamente al fragmento 156 de Demócrito, en la fórmula: *me mallon to den e to meden einai*, donde *den* es explicitado por *soma*, "cuerpo", y *meden* por *kenon*, "vacío": "No-ser más cuerpo que vacío (Cassin, 2013, pp. 149-150).

Cassin remonta etimológicamente la lengua griega para buscar las raíces del *den*, pero dirá que no es por la vía de la lengua como se llega a él. "Den es el producto de un falso corte, aberrante si se considera la etimología inscripta en las palabras: hay aquí significante firmado… fabricación voluntaria, marca de un desvío" (Cassin, 2013, p. 151). Cassin entiende que el desarrollo de la conjetura antifilosófica de Lacan, sobre todo a partir de los progresos expuestos en el Seminario 20, da cuenta del salto ontológico que ella arguye: de Aristóteles a Demócrito, es decir del "goce del ser" al "goce del cuerpo".

La expresión “goce del ser” está tomada, precisamente, del Seminario citado: “Lo que aporta el discurso analítico, ya esbozado en la filosofía del ser, es lo siguiente: hay goce del ser” (Lacan, 1998, p. 87). En este pasaje de la clase VI de dicho Seminario, cuyo título es *Dios y el goce de La mujer*, Lacan le adjudica al estagirita el hecho de haber inaugurado una tradición en torno a la idea de ser, al goce del ser, y, apoyándose en Demócrito, intenta contraponer una vía ontológica alternativa.

> Si les hablé de la *Ética a Nicómaco* es justamente porque lleva huellas de esto. Lo que busca Aristóteles… es qué es el goce del ser. Santo Tomás no tendrá luego ninguna dificultad para forjar la teoría física del amor como la llama el padre Rousselot… que es que, después de todo, el primer ser del que tenemos ciertamente la sensación es nuestro ser; y todo lo que es para bien de nuestro ser será, por ello, goce del Ser Supremo, es decir, Dios. Para decirlo todo, al amar a Dios nos amamos a nosotros mismos, y al amarnos primero a nosotros mismos -caridad bien entendida, como se dice- , rendimos a Dios el homenaje apropiado. El ser -si quieren a toda costa que emplee este término-, el ser que opongo a esto… es el ser de la significancia. Y no veo en qué desmerece de los ideales del materialismo -digo *de los ideales* porque están fuera de los límites de su plan- el reconocer la razón del ser de la significancia en el goce, el goce del cuerpo. Pero desde Demócrito, como ven, un cuerpo no les parece lo bastante materialista (Lacan, 1998, p. 87).

La cita de Lacan es, ciertamente, extraña. Y merece ser pensada unos instantes si queremos discernir su verdadera orientación. ¿Qué expresan en éste contexto los términos ser, goce, cuerpo y significancia? Lacan convoca a Demócrito y su materialismo, más precisamente a su noción de átomo, la cual pareciera corresponderse con su definición de significante y que Cassin señala como “conformes con su ser, que no es uno; a saber: su ser equívoco de significante, su ausencia de identidad” (Cassin, 2013, p. 154). Los significantes manifiestan “la presencia de la diferencia como tal y ninguna otra cosa” (Lacan, 1961-1962/s/f, p. 20). No obstante, Cassin declara que la partícula democriteana *den* tomada a préstamo por Lacan no viene a funcionar en su matriz de pensamiento como un principio o un fundamento primero, trascendente, sino como un efecto retroactivo de la operación de

cuenta del Uno. Es lo que Cassin llama "el parásito de la ontología". Pero al tratarse de una sustracción que se realiza desde el interior no puede ser dialectizada como la negación de la negación hegeliana, y a partir de lo que él encarna -su significancia- se pasaría del goce del ser (el cual, por alguna razón no enunciada, es homologado al goce fálico) al goce del cuerpo.

Convenientemente Cassin se pregunta, ¿el cuerpo de quién? O, por qué no, diremos nosotros, ¿el cuerpo de qué? La única respuesta posible a éste campo, la única respuesta que presumiblemente Lacan acordaría sería el cuerpo del Otro, el cuerpo de *lalangue*, cuyo átomo es la letra, aquello que Lacan reconoció como la encarnadura del significante.

> La fuerza del *den*, representada por el falso corte, está en que en él se encuentra escrita la sustracción: el *den* no existe sino como un efecto de escritura en la *scriptio continua*. Esto hace que pueda servir de paradigma: "el significante no es el fonema. *El significante es la letra. Sólo la letra hace agujero*". *El atolondradicho*, que inscribe en su título el equívoco de la letra para destacar mejor el significante, tiene más razón aún para detenerse en el *den* por cuanto Demócrito concibe sus átomos como letras. Las propiedades del átomo remiten al *ductus* (del latín *ducere*, que significa conducir o guiar) de la escritura (Cassin, 2013, p. 156).

El *ductus* incluye el modo, la dirección, la secuencia y la velocidad con la que se dibuja el trazo y los rasgos que componen las letras. En suma, el *ductus* es lo que produce la trayectoria de una letra y la inscripción de dicha trayectoria en el espacio. Efecto y efecto de efecto, onda antes que cuerpo. El *den*, como explica Cassin,

> es el nombre del significante cuando se inventa como tal y no puede confundirse con ningún significado ni con ningún referente, está ligado, pues, a la letra y a la presentación del discurso por la letra. Tal es la amplitud del "*clam*" que forma el engranaje de *El atolondradicho*. La secuencia logologógica lacaniana se precisa y continúa en: significante-letra-lalengua. No hay letra sin lalengua, y ese incluso es el problema, ¿cómo puede lalengua precipitarse en la letra? Este decir [el del análisis] no procede más que del hecho de que el inconsciente, por estar "estructurado como un lenguaje", esto

> es, lalengua que habita, está sujeto al equívoco con que cada una se distingue. Una lengua entre otras no es otro cosa sino la integral de los equívocos que de su historia persisten en ella (Cassin, 2013, p. 157).

Hasta este punto resulta más que atendible concebir como una ganancia el pasaje -el salto de terreno- de Aristóteles/Freud a Demócrito/Lacan, puesto que, como se ha dicho, la ontología clásica se revela obsoleta para pensar y formalizar muchos de los problemas que la época contemporánea ha exhibido en torno a la existencia. Lo que Cassin distingue como ganancia es la permuta del concepto filosófico de verdad por el concepto lacaniano de real. Sin embargo, el concepto de verdad del que nos habla aquí Cassin no se corresponde ni con el concepto de verdad pensado por Lacan ni, como veremos más adelante, con el concepto de verdad formalizado por Badiou. El concepto de verdad al que pareciera apelar Cassin para justificar el sentido de ganancia en la permuta por el concepto de real es el viejo concepto de adecuación, una idea que viene cuestionada incluso antes del surgimiento del "giro lingüístico" y a la que Badiou, siguiendo la huella de Lacan, también aporta su crítica considerablemente, hasta el extremo de producir un nuevo concepto de verdad sobre el cual, llamativamente, Cassin no se expide.

En consecuencia, desde la perspectiva de la ontología lingüística sostenida por Cassin, el ser sería un efecto de discurso entre otros y la ontología, por haber olvidado este hecho, una vergüenza. El *den* sería lo real, el agujero, el impasse, y, a partir de la interpretación de una cita del seminario 23, donde Lacan expresa la imposibilidad del lenguaje para simbolizar la relación sexual, sería

> el equivalente final o finito del animal dotado de logos, con… algo del "hábitat" heideggeriano. "No hay relación sexual" empieza a parecerse a un velamiento-develamiento originario, agujero rector (me atrevería a decir) y proliferación de los modos; sin que imaginemos, por lo demás, cómo podría la escritura, fórmulas y matemas, rehuir el dispositivo (Cassin, 2013, p. 160).

De esta manera, la sofística lacaniana, es decir la relación entre performance y significante, se revelaría ineficaz para la transmisión integral de lo real. Razón por la cual Cassin se ve en la obligación de esclarecer el uso necesario del concepto de nudo que efectúa Lacan

para dar cuenta de la articulación entre el ausentido y el goce-sentido[50], puesto que la materia significante que hace al nudo no está hecha de sentido, "…sino de goce-sentido (jouis-sens/jouissance), a escribir como ustedes quieran conforme al equívoco que constituye la ley del significante" (Lacan citado en Cassin, 2013, p. 162). Se goza del sentido afirma Cassin, pero no de morder el sentido sino de bordearlo, es decir de habilitar la vuelta que composibilita el desciframiento. De allí que Lacan juegue con la homofonía que hay entre *jouis-sens*, *jouissance* y *j´ouïs-sens* (yo-oigo-sentido).

¿Cuál sería la utilidad de pensar el goce del cuerpo, se pregunta Cassin? En principio, la estrecha relación que hay entre los conceptos de goce y verdad, una relación de sobredeterminación en la que la verdad no puede ser dicha sino a medias: ella es no-toda, contiene -está parasitada por- un *den* ineliminable. A su vez, la verdad aparece limitada por el goce -esa es su función: operacionalizar un límite-, el cual sólo puede ser evocado, interpelado o elaborado a partir de un semblante. Para Lacan -afirma Cassin- el goce está anudado al discurso, al lenguaje, a la palabra, más precisamente a *lalangue* sobre la que se deposita. Por último, Cassin se lanza a la elaboración de un "pequeño inventario de los goces", una idea desarrollada por Miller a fines de la década del ´90 en el marco de su curso anual, titulado *Los seis paradigmas del goce*, y publicado un año más tarde en su libro *El lenguaje, aparato del goce* (2000)[51]. En relación a esta idea de la proliferación de los modos de goce (y sus semblantes, es decir, las manifestaciones sensibles) y las coordenadas de la época actual, el psicoanalista Sinatra ha dicho que

> para llegar a su intelección es necesario caracterizar la época actual en la que ocurren tales manifestaciones… Jacques-Alain Miller y Eric Laurent la

[50] Neologismo utilizado por Lacan en su escrito *Televisión*, de 1973.

[51] Esta idea de *aparato* tomada por Miller del Seminario XX, *Aun* (clases 3 y 6), intenta periodizar las distintas formalizaciones dadas por Lacan al concepto de goce, pero centrándose, fundamentalmente, en el último período de la enseñanza de Lacan, más precisamente a partir del Seminario citado más arriba. A pesar de haber sido una idea que prendió fuertemente en el lacanismo, no estamos seguros de que sea una lectura con la cual se alcanza mayor claridad al respecto.

denominaron: la época de la inexistencia del Otro. Ya derribadas las garantías otorgadas por los semblantes poderosos y omnicomprensivos de la religión occidental tributaria del Dios-Padre, y luego caídos los metarelatos que intentaban dar sentido al orden mundial, se erige un vacío central. Las transformaciones actuales de los semblantes producen nuevos síntomas sociales: toxicomanía, anorexia, bulimia, depresión, stress, son algunos de sus nombres de goce. Otro de sus nombre de goce es el de "ataque de pánico", el que da cuenta muy precisamente de este estado peculiar de la civilización (Sinatra, 2002, p. 12-13).

Cassin plantea que el "goce discursivo y el goce femenino van de la mano" (Cassin, 2013, p. 163) y que se dejarían pensar por comparación con el goce fálico, el goce por excelencia[52]. Si bien en este punto el propósito de Cassin consiste en (re)pensar el estatuto del vínculo entre el goce femenino y el lenguaje -quizá un nuevo régimen ontológico-, a través de su (re)lectura singular del Seminario XX, no percibimos cuál sería la ganancia para nuestro proyecto apoyar la idea sobre la pluralidad de los goces. Tal como afirma la autora

> Goce de la vida. Goce del gato. Goce del pensamiento. Goce del ser. Goce fálico. Goce sexual. Goce peniano. Goce del cuerpo. Goce del cuerpo de la mujer. Goce del Otro. Goce del Otro del Otro. Goce de la mujer. Goce de los místicos. Goce de Dios. Goce del lenguaje. Goce del significante. Goce del blablá. Goce del desciframiento. Goce de lalengua. Por citar solo algunos, ciertamente, de los más o menos terminológicos" (Cassin, 2013, p. 164).

Más allá del tratamiento dispensado por nuestra autora al asunto de los goces posibles, lo que nos interesa focalizar es la maniobra interpretativa que ensaya en relación al tema central del Seminario XX: la relación entre el goce "tercero", "suplementario" -

[52] El psicoanalista Braunstein, a quien Cassin cita en su texto, afirma la existencia de tres tipos o modalidades de goce: "el goce del ser de la cosa (mítico), el goce fálico (del significante, goce lenguajero), y un tercero, suplementario, al cual propone reservar el nombre de goce del Otro (femenino, inefable)" (Braunstein citado en Cassin, 2013, p. 165).

denominado goce femenino o goce del Otro- y el lenguaje. Cassin afirma que el seminario del año 72-73 es un seminario dedicado casi exclusivamente a Helena, aquella bellísima mujer de la mitología griega cuyo nombre hace referencia a la "luz que brilla en la oscuridad" y que signó trágicamente el destino de todos los hombres que no pudieron resistir los embates de su inconmensurable hermosura. Cassin sostiene que en el texto lacaniano el nombre Helena remite a un objeto, a un efecto, a algo fallido, a un semblante, y que ese tipo de lectura es la que "enlaza rigurosamente sofística y análisis lacaniano". Es decir que se trata de una lectura que intenta pensar la diferencia entre el hombre y la mujer desplazando el acento de lo anatómico hacia lo discursivo. Para lo cual no es necesario destituir la lógica de la falta sino más bien generalizarla, "hasta el punto de que la falta no representa ninguna diferencia pertinente entre hombre y mujer. Pero el tropo de la falta, sí" (Cassin, 2013, p. 170). "Cada realidad se funda y se define con un discurso" (Lacan, 1998, p. 43), pero todo discurso es, en tanto sistema formal, incompleto. Por lo tanto, la falla -el tropiezo o el troumatismo, como también lo llama Lacan- "es la única forma de realización de la relación sexual", es decir que se trata, en suma, de una relación que nunca se sustancia o nunca se logra. Por esta razón Cassin asume -por carácter transitivo- la tesis de que "la realidad se aborda con los aparatos del goce" (Cassin, 2013, p. 170). El *parlêtre* accede entonces a *su* realidad a través del aparato del goce, que no es otro que el lenguaje; lo cual hace que goce y *parlêtre* queden así aparejados de manera nodal.

A esta estructura nodal compuesta por tres elementos: goce, lenguaje y realidad, Cassin la llamará *tesis helénica*, y la propondrá como una tesis ontológica alternativa al programa ontológico heideggeriano, dentro del cual ser, pensar y decir se co-pertenecen. La *tesis helénica* propuesta por Cassin da cuenta de dos modalidades de goce, es decir dos modos de que la cosa -el encuentro- no funcione o tropiece. Lacan las va a diferenciar en el Seminario XX denominándolas "de un lado/Hombre" y "del otro/Mujer", para decir que "no hay relación sexual porque el goce del Otro considerado como cuerpo es siempre inadecuado -perverso, por un lado, en tanto que el Otro se reduce al objeto a- y por el otro, diría, loco, enigmático" (Lacan citado en Cassin, 2013, p. 171).

Resulta claro a estas alturas que la distinción entre la posición hombre y la posición mujer, las fórmulas de la sexuación y las dos modalidades de goce no responden para Lacan a la

diferencia sexual anatómica ni a la construcción clásica del concepto de género, sino simplemente a dos formas axiomáticas posibles de pro-ducir, de composibilitar el lazo con aquello que co-manda la repetición: el *trou* (el agujero), "dentro y fuera" del campo uniano. Nos referimos explícita y concretamente a los dos axiomas que fundan las "condiciones a priori de toda ontología posible": lo uno y lo múltiple. Del lado del goce fálico, el primado del Uno; del lado del goce femenino -o goce Otro-, el primado del Dos o el múltiple. De ambos lados, la cosa tropieza y *troumatiza* el encuentro entre los *parlêtres*.

> Decimos entonces que no hay relación sexual en el ser hablante; la relación sexual es la palabra. Presencia del sofista, pero en nuestra época el inconsciente es que el ser, al hablar, goce. El significante es la causa del goce, el significante en el que se escribe el equívoco, en una lalengua que constituye su integral singular. El inconsciente es un savoir-faire con lalengua" (Lacan citado en Cassin, 2013, p. 179).

Para concluir la extensa pero necesaria paráfrasis sobre la posición de Barabara Cassin, la cual, a nuestro entender, representa la forma más perspicaz y sobresaliente de la ontología lingüística, invocaremos -una vez más- los dichos de la autora para mostrar cómo se cierne bajo ésta orientación la figura de Lacan antifilósofo al horizonte del discurso, la performance/enunciación, la homonimia/significante y el *logos-pharmakon*

> El sofista expulsado… vuelve como psicoanalista lacaniano para diagnosticar la necedad de Aristóteles y desfundar el sentido. Lo ayudan a ello operadores minuciosos fabricados por Lacan para manifestar el nuevo principio (no hay relación sexual, dice él), bajo el nombre del *den* y de goce femenino, como quintaesencia de la nada más huidizas que el objeto a, ligadas al significante del significante y a lo que no hay si hubiera. El cambio de época se hace notar sin sorpresas, pero con vigor, en la pesada presencia del sujeto por más barrado que esté en el lugar de lo político, aun cuando esté siempre por constituirse y por más fantasmático que sea (Cassin, 2013, p. 180).

La ontología matemática (o formal)

Así como afirmamos que la obra de Barbara Cassin nos resulta actualmente la prueba más acabada de la ontología lingüística en psicoanálisis, de la obra de Alain Badiou podemos aseverar que se trata, sino de la única, sí la más afinada versión de la ontología matemática. En ese libro elaborado de manera conjunta con Barbara Cassin, publicado en 2010, en el que cada cual expuso su interpretación en torno a la fórmula lacaniana de *L`Étourdit*: "No-hay-relación-sexual", el filósofo francés comienza diciendo que siempre se ha afirmado que

> Lacan comprende el lenguaje de una manera completamente desontologizada, porque el equívoco del significante y la pluralidad de las interpretaciones dan por tierra con una concepción fundamental de la ontología filosófica desde Aristóteles hasta Deleuze…, a saber, la univocidad del ser (Badiou y Cassin, 2011, p. 93).

Sin embargo, Badiou advierte que la idea misma de fórmula -presente en toda la obra de Lacan- es "una proposición de univocidad tan absoluta que su universalidad literal es inmediata" (Badiou y Cassin, 2011, p. 94). Con lo cual, la afirmación antecedente que ubicaría el pensamiento de Lacan como un pensamiento desontologizado, en contra de la metafísica de Aristóteles, no sería tan ajustada ni tan acertada. Por el contrario -señala Badiou-, si podemos afirmar que Lacan consolidó una posición crítica de relevo en relación a la herencia del pensamiento aristotélico, ello no se debió al hecho de que la metafísica elaborada por el estagirita sostenga y defienda la idea de la univocidad del ser, sino más bien

> porque Aristóteles no entendió (en esto era mejor Platón) que la custodia de dicha univocidad no puede confiarse más que a la literalidad matemática, paradigma de toda penetración de la verdad en la mediocridad del sentido y, por añadidura, real discursivo de la ontología de lo múltiple (Badiou y Cassin, 2011, p. 94).

La exposición preparada por Badiou posee un profundo interés para nosotros, puesto que, como él mismo lo señala, intenta contornear un asunto que, a nuestro juicio, la ontología lingüística no resuelve satisfactoriamente, y que es el problema de cómo forzar –de qué manera llevar adelante ese paso al límite- los callejones sin salida a los que nos expone el equívoco constitutivo del lenguaje, la dimensión inmanente de *ausentido* "…que hace salir a la superficie el vacío de la univocidad" (Badiou y Cassin, 2011, p. 95). Esta pregunta, que es la pregunta que orienta todo o casi todo el proyecto filosófico de Alain Badiou, es una pregunta clave para intentar resolver muchas de las encrucijadas que se nos presentan en la clínica psicoanalítica del parlêtre.

Tanto Badiou como Lacan sostienen que la posibilidad de inscribir de manera anudada algo de lo real en juego, del impasse que agujerea todo intento de cierre de lo múltiple, es a través del matema, es decir de la fórmula o la formalización matemática.

> De lo real se dirá que es el ser, desnudo; aspecto en el cual, aunque la llamaba "hontología", Lacan, como cualquier otro, no podía ahorrarse una ontología. Menos aún al abrigo de su reducción a esa logología que mi muy querida amiga Barbara propuso como sustitución de la ensoñación (¿la tontería?) ontológica, que Lacan fue sin duda el primero en estigmatizar… y al que él dio el magnífico nombre de "idealingüistería". ¿No tendríamos más elección que entre la vacuidad de la ontología y el idealismo de la logología? (Badiou/ y Cassin, 2011, p. 95).

La lectura planteada entonces por Badiou en torno a la fórmula de L`Étourdit establece que dicho texto lacaniano reposa absolutamente sobre el nudo del matema, sobre el problema de "…cómo pasar de la impotencia (imaginaria) a lo imposible (real)" (Badiou y Cassin, 2011, p 95). Y lo real sigue siendo una categoría del sujeto, afirma Badiou. Sin embargo, esta cuestión resulta ininteligible si previamente no nos preguntásemos ¿qué es una formalización?

En *El ser y el acontecimiento* (2003), Badiou declara que

> la consistencia productiva del pensamiento llamado "formal" no puede venirle únicamente de su armazón lógica. No es -justamente- una forma, una *episteme*

o un método. Es una ciencia *singular*. Es lo que la sutura al ser (vacío), punto en el que las matemáticas se separan de la lógica pura, que establece su historicidad, los impasses sucesivos… En este aspecto, para el filósofo, el corte decisivo donde la matemática se pronuncia ciegamente sobre su propia esencia, es la creación de Cantor. Sólo allí queda al fin significado que, cualquiera sea la prodigiosa diversidad de "objetos" y "estructuras" matemáticas, *todos* ellos son designables como multiplicidades puras edificadas, de manera reglada, únicamente a partir del conjunto vacío (Badiou, 2003, p. 14).

Por nuestra parte, nos preguntamos si ese corte decisivo del que habla Badiou y que, según su perspectiva, interesa al filósofo, no debería interesarle también al psicoanalista, puesto que también reconoce en el concepto de vacío un tópico fundamental para el anudamiento formal de su empresa teórica. De hecho, es consabida la posición de Lacan en torno al concepto de vacío así como su reconocimiento para con el pensamiento del matemático ruso; también suele mencionarse en éste caso aquella frase que da cuenta del ideal matemático de Lacan: "finalmente reduje el psicoanálisis a la teoría de los conjuntos" (frase que, al parecer, habría sido dicha por éste hacia 1977-1979, y que figura citada (sin referencias) por Miller, en su libro Matemas II (Miller, 2008b, p. 15), y por Pablo Amster (también sin referencias) en un artículo suyo titulado "Fascinación por los números. La influencia de la matemática en las teorías del psicoanálisis" (2011), publicado en el periódico Página12.

La función paradigmática desempeñada por las matemáticas en el pensamiento científico y filosófico, cuyo momento de gloria comprende el intervalo de tiempo que va desde Platón hasta Kant, declina sin embargo a partir del romanticismo moderno, más precisamente a partir de la operación de disyunción realizada por Hegel y sus sucesores, Heidegger incluido, quienes expusieron la necesidad de plantear la matemática por un lado y el régimen filosófico del discurso por otro, debido "al carácter idealmente intemporal del pensamiento matemático". Lo cual, a juicio de Badiou, sentó las bases de lo que podemos llamar el historicismo y/o el pensamiento de la finitud para dar lugar al paradigma histórico, canon tan caro a la sofística anglosajona del lenguaje. A pesar de ello, Badiou

reconoce que en Francia hubo “algunas excepciones saludadas y reprimidas”, tales como Cavaillès, Lautman y Lacan.

El hecho de que la ontología filosófica contemporánea se halle anudada al régimen heideggeriano del discurso, y dicho régimen -historicista- no haga más que rendirle cuentas a la sofística anglosajona del lenguaje a través de “la forclusión del pensamiento por el saber” (Badiou, 2003, p. 17), un saber no entendido como cadena significante, es decir, como lazo entre el rasgo unario -la marca de la huella: el S1- y el significante binario -el S2-, que, après-coup, fundan lo que Lacan llamó el campo uniano, esa estructura nodal subordinante que sobredetermina la existencia del parlêtre y el cuerpo de letra que lo sostiene, llamado sujeto, sino más bien como un conjunto de descripciones verificables cuyo contenido proposicional se alcanza deductivamente a través de un método, instituye una de las razones por las cuales no nos sienta sencillo renunciar al horizonte de la metafísica, es decir a “la doctrina del retiro y del de-velamiento” (Badiou, 2003, p. 18), en cuyo seno el ser es pensado y caracterizado como “entrega y don, presencia y apertura”. En suma, a lo que Badiou llama una “ontología poética”, una orientación más “preocupada por la disipación de la Presencia y la pérdida del origen” (Badiou, 2003, p. 18), una ontología cuyo sesgo lingüístico le ha hecho creer a los psicoanalistas que tiene un “aire de familia” con nuestra teoría.

Sin embargo, Badiou afirma que si se apela a producir una formalización del ser a partir de la idea de sustracción, es decir que no se deja apresar por ninguna forma de presentación y/o representación, puesto que “…la esencia de la ontología (es) efectuarse en la forclusión reflexiva de su identidad” (Badiou, 2003, p. 19), que su saber no esté en ningún momento representado, la orientación poética de la ontología debe ser reemplazada por una ontología matemática.

Farrán (2014) lo expone de un modo muy claro, el hecho de que Badiou apele a las matemáticas para producir ese salto del poema al matema y, de ese modo, construir una orientación ontológica distinta, racional, “que permita pensar el ser-en-tanto-ser como pura multiplicidad” (Farrán, 2014, p. 70), da cuenta del propósito del filósofo francés:

> evitar cualquier retorno a la metafísica con la subsiguiente identificación del ser a lo Uno o la totalidad. Para Badiou no se trata tanto de que la matemática nos

> brinde un lenguaje lógico formal para pensar (o modelizar) otras situaciones, sino de retomar la instancia misma de invención (ligada a la letra, sin sentido) separada del lenguaje instituido y sus significaciones comunes que dominan cualquier situación (función imperativa del significante amo, al que hacía alusión Lacan) (Farrán, 2014, p. 70).

En suma, la empresa de Badiou no consiste -como suelen afirmar algunos de sus comentadores y/o críticos- en formalizar una filosofía de las matemáticas, sino "proponer una tesis sobre el estatuto ontológico de las matemáticas en su filosofía: ontología = matemáticas" (Farrán, 2014, p. 71).

Badiou cita a la matemática para que ésta

> ponga de manifiesto su esencia ontológica. Así como las ontologías de la Presencia citan y comentan los grandes poemas de Hölderlin, de Trakl o de Celan, y nadie encuentra censurable que el texto poético resulte así a la vez expuesto e incidido, de igual modo es necesario concederme, sin volcar la empresa del lado de la epistemología (como tampoco la de Heidegger del lado de la simple estética), el derecho a citar e incidir el texto matemático (Farrán, 2014, p. 27).

Como sitúa Farrán, Badiou apela a las matemáticas para dar cuenta del carácter sustractivo del ser del sujeto y la verdad, desarrollando de esa manera una ontología contrapuesta tanto a la ontología clásica como a la poética.

> Lo que le interesa a Badiou de las matemáticas es, antes que cualquier pretensión de exactitud u objetividad (tributarias, más bien, del neopositivismo), el rigor de pensamiento que muestran los matemáticos al confrontarse con lo real del impasse en la formalización, de lo indecidible, de lo indemostrable, y de cómo estos momentos son resueltos mediante lo que él llama una *decisión de pensamiento*, es decir, un axioma o un sistema axiomático. Las matemáticas, al atenerse al uso estricto de la letra, nos permiten pensar más allá de las aporías que engendra el lenguaje en el juego sucesivo,

alternante, de significantes y significados, de interpretaciones sobre interpretaciones (Farrán, 2014, p. 72 y 75).

Las matemáticas nos permiten, en suma, atravesar formalmente el impasse al que somos arrojados por los infinitos juegos de lenguaje, por el carácter performático del significante, y que la sofística denuncia como una dimensión "olvidada" por los discursos de la ciencia y la filosofía. Sin embargo, a pesar de su extraordinaria formulación crítica, ella misma -la sofística, la ontología lingüística (o retórica)- tampoco consigue ir más allá del muro del lenguaje.

Aun cuando defendemos férreamente nuestra convicción de otorgarle a la conjetura antifilosófica de Lacan su debido peso, pues entendemos que en ella reside la traza aún sin exhaución de un programa ontológico concisamente desarrollado por aquel para la teoría psicoanalítica, estamos persuadidos del carácter fructífero que bordea la operación de reinscripción del pensamiento formal en la filosofía -con su debida dignidad ontológica y las múltiples formas de escritura: el matema, el poema, la ciencia, el arte, la política y el amor, tal como lo establece Badiou. Si bien el filósofo francés no reniega de la posición antifilosófica de Lacan, a quien le reconoce -tanto en su seminario del año 1994-1995[53], dedicado especialmente a la antifilosofía lacaniana, como en el texto que escribe junto a Cassin, el mérito de haberle planteado a la filosofía el desafío de pensar un nuevo objeto, el inconsciente y, de esa manera, poner en tensión todo su campo de pretensiones, encuentra conveniente reinscribir a Lacan en el terreno filosófico en función del singular provecho que ello supone para su empresa de pensamiento: poder llevar a cabo "la crítica del sentido en beneficio de un saber de lo real" (Badiou y Cassin, 2011, p. 97). "Mi examen es, pues,

[53] El seminario a cargo de Badiou titulado *L´antiphilosophie 3 - Lacan* (del año 1994-1995), publicado por la editorial Fayard en 2013 aún no ha sido traducido al español. "El seminario 1994-1995 es parte de una tetralogía específicamente dedicada a los antifilósofos más notorios. Si concluye con un apóstol fundamental de la antifilosofía, llamado san Pablo, ella se ocupa primero de los antifilósofos contemporáneos, Nietzche (1992-1993), Wittgenstein (1993-1994) y Lacan (1994-1995), por oposición a la tríada de antifilósofos clásicos, Pascal, Rousseau y Kierkegaard, a los cuales quizá dedicaré un día mis seminarios: se lo merecen ampliamente y ya están muy a menudo citados en mis libros" (Badiou, 2013a, p. 9).

el de Lacan filósofo, en cuanto antifilósofo. O filósofo de lo antifilosófico que es el psicoanálisis" (Badiou y Cassin, 2011, p. 98).

Aun cuando no se pueda afirmar taxativamente que Lacan elaboró formalmente una teoría de la verdad, pues dicho concepto lo incomodaba seriamente -Badiou sostiene que Lacan "…no ve ni quiere que "verdad" sea aquello de lo que todo saber se sostiene" (Badiou y Cassin, 2011, p. 98)-, no podemos desconocer que algunos de los desarrollos que le dedica al concepto en cuestión (fundamentalmente aquellos que despliega en el marco del Seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*, donde Lacan trabaja la idea de que la verdad sería hermana de goce, y en su escrito Televisión, donde expresaba que la verdad es imposible de decirla toda, y, precisamente por ello, solidaria de lo real) no hacen más que volver a reponer de un modo activo dicho concepto en un escenario de pensamiento que resulta inexcusable para la teoría lacaniana, al tiempo que, por su peculiar sesgo, obliga al discurso filosófico a tener que detenerse un instante para pensar los alcances del mismo.

Por esta razón, el examen de Badiou parte del reconocimiento de un triplete conceptual en la obra de Lacan que es el triplete que componen los términos "Verdad", "Saber" y "Real". El filósofo postula que

> *El atolondradicho* es una proposición disyuntiva del discurso del análisis y del discurso de la filosofía en torno a dos maneras enteramente diferentes de articular el triplete verdad-saber-real, del que en rigor puede decirse, si no se desplazan sus vocablos, que es en sí común a ambos discursos, el del filósofo y el del analista. Por cierto, ese triplete es la frontera de los dos discursos (Badiou y Cassin, 2011, pp. 98-99).

Esta orilla o este lugar limítrofe de conflicto entre ambas disciplinas que Badiou señala es el sitio donde se juega la pregunta por la verdad, por saber si hay un sentido de la verdad. Para el discurso filosófico -sentencia Lacan-, claramente habría un sentido de la verdad puesto que lo que a la filosofía definitivamente le interesa es que pueda decirse que hay una verdad acerca de lo real. Contra esta afirmación de la filosofía, Lacan en *L´Ètourdit* va a sostener una tesis contraria, que no puede afirmarse que haya un sentido de la verdad puesto que tampoco hay una verdad de lo real. "… de lo real no hay más que una función

de saber. Hay una función de saber, y esta función de saber no es del orden de la verdad como tal"[54] (Badiou y Cassin, 2011, p. 100).

En este punto, al igual que Cassin, Badiou entiende que lo real en Lacan es manifiestamente determinable desde el principio de "No-hay-relación-sexual", es decir desde el principio auaristotélico de la ausencia de sentido o sentido au-sexo. "Puede decirse, en efecto, que *El atolondradicho* es otra decisión de sentido, diferente de la decisión aristotélica. Lo real es au-sentido -por lo tanto, ausencia de sentido, lo cual implica, desde luego, que hay sentido-." (Badiou y Cassin, 2011, p. 100). Tal como lo adelanta Badiou, el valor cardinal de esta proposición central del texto lacaniano reside en que organiza e instaura la posibilidad del matema, es decir la posibilidad de la transmisión integral; en suma, la posibilidad de la fórmula.

> La funda al postular que *toda función de lo real en el saber se refiere afirmativamente a la ausencia*. En fin de cuentas, lo íntegramente transmisible es siempre una inscripción de la ausencia como sentido au-sexo. Por consiguiente, la relación con lo real que Lacan propone como la del discurso del analista va a ser la de un sentido del saber en tanto sentido au-sexo, mientras que la relación filosófica con lo real se sitúa en el registro de la verdad (Badiou y Cassin, 2011, p. 103).

Lejos de la querella en torno al concepto de verdad (Badiou no se cansa de repetir con Lacan que la verdad es un agujero en el saber), pues, en última instancia, no se trata de saber cuál de las dos disciplinas tiene la última palabra, nos sigue pareciendo de suma relevancia para el campo lacaniano la maniobra ensayada por Badiou en torno al pensamiento antifilosófico de Lacan. Sin esa torsión que busca reinscribir algo del

[54] Llamativamente Lacan parece querer aquí desanudar el concepto de verdad de la idea de saber, algo que no se condice con aquello otro que afirma en sus escritos. La idea de que para tomar dimensión del giro copernicano introducido por la doctrina freudiana "…hay que anudar más íntimamente el régimen del saber con el de la verdad", pues esa frontera que ha sido cerrada por el campo de la ciencia exige, si apelamos a la emergencia de un sujeto nuevo, distinto, subvertido de su lugar clásico, el re-establecimiento de la idea de verdad dentro del campo de la ciencia.

proyecto anti en la filosofía, sobre todo a partir de (re)pensar y (re)definir el nudo conceptual entre verdad-saber-real (no para normalizarlo de acuerdo al canon del régimen filosófico preestablecido, sino para reordenar y clarificar sus pretensiones a partir del impasse que ocasiona el objeto llamado inconsciente, del cual ahora decimos no solamente que se encuentra estructurado como un lenguaje sino que se articula a partir de un saber entendido como sentido au-sexo, es decir como ausencia), se pierde de vista la importancia de sostener la formalización matemática, de apelar al matema -a la letra, no poética- como forma de exclusión de lo real, es decir como forma de enganchar algo de lo que allí se sustrae por acción de la estructura nodal del discurso.

> Ya sea que tomemos las cosas desde el punto de vista de la teoría, de la antifilosofía, o por el lado de la clínica, volvemos a dar, en la enseñanza de Lacan, con la necesidad absoluta de que se abra una distancia entre sentido y sin-sentido. En efecto, allí se sitúa, en definitiva, lo real como tal, lo real del “no-hay”, lo real como imposibilidad de la relación o, aventuremos el filosofema, el ser puro como multiplicidad desligada. O el vacío. (Badiou y Cassin, 2011, pp. 106-107).

Si bien el vacío, como ya fuera dicho, constituye ese punto común de partida alrededor del cual tanto la filosofía como el psicoanálisis se disponen -en tanto regímenes específicos de la experiencia y el pensamiento-, es sabido que ambas prácticas emprenden una maniobra de localización de dicho concepto muy singular, distinta:

> el lugar donde la filosofía localiza al vacío como condición del pensamiento es el ser, en tanto que ser; el lugar donde el psicoanálisis localiza el vacío es el Sujeto, su sujeto, tal como es desvanecido en la separación de los significantes donde procede la metonimia de su ser (Badiou, 2002b, p. 264).

Más allá de los avatares a los que queda expuesto el concepto de vacío en función de la localización que asume tras la decisión ontológica puesta en acto por ambas prácticas, lo que nos interesa situar en función de nuestra apuesta es aquello que Badiou llama un orden de convivencia pacífico entre la filosofía y el psicoanálisis, el cual resulta pasible de ser sostenido -como afirma nuestro filósofo- mediante cinco tesis

> Tesis 1: Sólo la matemática tiene derecho a suponer que la localización del vacío se hace en el ser. No hay otra onto-logía que la matemática efectiva;
>
> Tesis 2: Una verdad es un acceso al ser que no se demuestra, no se sabe, pero procede al infinito en el Azar de un trayecto. Una verdad es un indiscernible del lugar de donde ella procede;
>
> Tesis 3: La inauguración del proceso de una verdad es exactamente lo que Lacan llama un "encuentro", cuando dice que "el ser como tal es el amor que viene a abordarlo en el encuentro. Es lo que yo nombro "acontecimiento";
>
> Tesis 4: El sujeto no es otra cosa, en su ser, que una verdad captada en su puro punto; una cantidad evanescente de verdad, un eclipse diferencial de su infinitud inacabable. Esta evanescencia es el entredós de la indecibilidad del acontecimiento y la indiscernibilidad de la verdad, y
>
> Tesis 5: Filosofía y psicoanálisis tienen como borde común dos procedimientos que son exteriores, el uno y el otro, a una y a otro: la matemática, por una parte, y el amor, por la otra. El nudo de tales componentes de su borde externo es la localización del vacío en el nexo, o la relación, que se supondría que "sostienen conjuntamente" la Idea y la cosa, o el ser y el saber del ser. El amor efectúa el vacío del nexo, puesto que no hay relación sexual. La matemática lo efectúa puesto que lo agota en la pura literalización (Badiou, 2002b, pp. 270-271).

Como insiste en presentarlo Badiou, la frontera común entre filosofía y psicoanálisis es "la localización del vacío en lo no relacionado de toda relación" (Badiou, 2002b, p. 271). Para Badiou, tanto el filósofo como el psicoanalista deben asumir contemporáneamente una posición de coraje frente al nudo conceptual entre el ser, la verdad y el sujeto en pos de repudiar la pretendida justificación de su fin. Sin coraje no hay decisión, y sin decisión no habrá por-venir formal para nuestras prácticas más allá del régimen ideológico dominante.

En *Condiciones* (2002) Badiou se pregunta ¿qué quiere decir "antifilosofía"? y en su declaración comienza diciendo que para poder dilucidar lo que este término significa en Lacan es necesario apelar al *síntoma Platón*. Dentro del sistema de pensamiento badiouano esta expresión hace referencia a la posición que los contemporáneos mantendrían con la

filosofía. Posición que comienza con la prescripción nietzcheana de que el siglo XX debe curarse de la enfermedad Platón, es decir de la metafísica (clásica), y se continúa con la hermenéutica de Heidegger, la analítica gramatical anglosajona y el marxismo oficial, todas ellas corrientes "íntegramente antiplatónicas". En tal sentido, Badiou afirma que la posición de Lacan no escaparía a la posición hegemónica contemporánea conforme a que también él consideró a Platón como el responsable de haber forjado el espejismo del Bien Supremo y haber sentado las coordenadas originales de la filosofía.

> Lacan no duda, y aquí el síntoma de la modernidad insiste, en formular una oposición global, una oposición que concierne y disyunta a orientaciones fundamentales en el pensamiento, entre Platón, o lo que se origina en Platón, y el verdadero sentido de la invención freudiana. Mirados más de cerca, los reproches de Lacan contra el platonismo se distribuyen en toda la extensión del campo filosófico, y al identificar tal extensión basta, para dar sentido a la noción de antifilosofía, con lo que desde el origen en efecto fue balizado por Platón (Badiou, 2002b, p. 293).

Estos reproches de los que habla Badiou, y que constituyen tanto una recriminación gnoseológica como ética y ontológica -razón por la que Badiou puede expresar que "se distribuyen en toda la extensión del campo filosófico" (Badiou, 2002b, p. 293)- no representan más que la crítica furibunda que Lacan siempre levantó contra la figura del filósofo, entendiendo que éste ha buscado invariablemente -vía la impostura- encarnar el discurso del Maestro.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva común a Badiou en este paso, señalamos que Lacan no acierta enteramente al blanco de su propósito cuando produce una generalización tan masiva de su crítica; si bien ante determinadas discusiones o contextos de discusión la posición de uno puede reclamar, estratégicamente, trazar a grandes rasgos la caracterización del otro y su posición discursiva, se sabe lo poco conveniente que termina siendo hablar de "LA" filosofía o "ÉL" filósofo, en éste caso, como si se tratase de figuras únicas, absolutas, homogéneas y continuas-. Realmente no dejan de causarnos sorpresa este tipo de afirmaciones, pues Lacan no desconocía la propiedad atópica que caracteriza tanto la posición del filósofo como la posición del analista. A partir de su característica

peculiar, la de ser discursos y prácticas que apuntan a lo descentrado -Badiou dirá que son "deslocalizantes"-, tanto uno como el otro poseen la cualidad o la potencia de *composibilitar* la imbricación de otras lecturas y/o escrituras, en suma de anudar otros discursos y otras prácticas, sin por ello convertirse en un metalenguaje o un metapensamiento. Para Badiou, parte del problema que subyace a la posición algo exagerada de Lacan en relación a la filosofía estriba en la sutura identificatoria que este acomete ente la posición de Platón y la de Parménides.

> En 1973, Lacan hace el reproche a Parménides de haber fundado la tradición filosófica sobre la suposición de que el ser piensa. Y es cierto que un fragmento de Parménides dice que "lo mismo es a la vez pensar y ser". Ahora bien, en la representación que tiene de la Idea platónica, Lacan discierne la búsqueda de una especie de nivelación del saber y del ser, de equivalencia entre los dos (Badiou, 2002b, p. 304).

Una vez más volvemos a encontrarnos con aquello que Badiou refiere acerca de la posición que Lacan mantuvo en relación a la idea de verdad: que ésta no sea aquello de lo que todo saber depende.

> Así, para Lacan, la filosofía insiste en considerar al ser en la copa (*coupe*, que también significa "corte") del saber, insiste en desear, para fundar su dominio, que el ser esté a nivel, hasta el tope, del saber. Ahora bien, para Lacan, el descubrimiento de Freud consiste en que hay ser fuera del saber, y que entre el pensamiento y el ser hay una discordancia, una falla, donde se despliega el efecto de sujeto como tal. Él lo dirá así, inmediatamente después del pasaje sobre Platón: "Hay relación de ser que no se puede saber. Es aquello sobre cuya estructura interrogo en mi enseñanza" (Badiou, 2002b, p. 304).

La relación de oposición entre filosofía y psicoanálisis resulta muy clara, señala Badiou. En apariencia, el psicoanálisis resultaría excluido de poder "estar bajo el signo de la Idea". Sin embargo, ¿qué otra cosa sino una Idea es un matema? Este asunto de las ideas matemáticas es un viejo y conocido asunto para la filosofía de todos los tiempos que Badiou retoma en *El ser y el acontecimiento* para señalar, por un lado, la antigua querella en torno a la naturaleza entendida como *Physis* -es decir lo que brota o crece, uno de los

primeros seres en aparecer para los griegos- acerca de si ésta es poema o matema (hasta Galileo), y, por el otro, el "viraje platónico", donde lo decisivo en torno a la naturaleza consiste en colocar la idea "como la interpretación única y determinada del ser" (Badiou, 2003, p. 144).

A partir de Platón, las ideas matemáticas llegan a tener un papel dominante en la interpretación del ser, llegando finalmente a reemplazar la presencia por la ausencia, la pro-posición por la sustracción. Como afirma Badiou

> Si con la interpretación del ser como idea se inicia un desfase respecto del comienzo auténtico es porque aquello que, bajo el nombre de Physis, era la indicación de un vínculo originario entre el aparecer y el ser, el modo de presencia de la presentación, es rebajado al rango de dato sustractivo, impuro, inconsistente, cuyo único despliegue consistente es el recorte de la Idea, y en especial, desde Platón a Galileo -y Cantor-, de la Idea matemática (Badiou, 2003, p. 145).

El matema queda así, de una vez y hasta el presente, separado del poema. Dejando en claro que hay, como sostiene Badiou al respecto,

> dos vías, dos orientaciones, que guían el destino del pensamiento de Occidente. Una de ellas, apoyada en la naturaleza en el sentido griego originario, acoge en la poesía el aparecer como presencia ad-viniente del ser. La otra, apoyada en la Idea platónica, somete la falta, la sustracción de toda presencia, al matema y separa así el ser del aparecer, la esencia de la existencia (Badiou, 2003, p. 145).

Sin embargo, como afirmamos más arriba, esta orientación de pensamiento que surge con los griegos y que Badiou llama "la segunda vía" (menos antigua que la primera), verá cómo se oscurece la hegemonía de su primado bajo la influencia del pensamiento de Hegel -cuando este fije la exigencia de rebajar las matemáticas y plantee descomponer el nudo entre éstas y la filosofía- hasta apagarse, finalmente, tras la protesta de Nietzche acerca de la imperiosa necesidad de que el siglo XX se cure de la *enfermedad Patón* (la metafísica clásica), sembrando al mismo tiempo el terreno para que todo el siglo XX sea, a la postre, testigo del retorno de "las categorías poéticas de lo auroral y el despliegue" del ser; es

decir, sea testigo del retorno de las viejas ontologías de la presencia o el aparecer natural del ser. Para nosotros, contemporáneos y occidentales, no se trata de instaurar un concurso entre ambas vías para dictaminar cuál de ellas resulta triunfante, sino que, como propone Badiou, debe buscarse "otra disposición de esas dos vías" del pensamiento. Tarea para nada sencilla a la que, de momento, no estamos en condiciones de abocarnos. Empero, procuraremos puntualizar qué entendemos por pensamiento cada vez que hablamos de ello.

"Un pensamiento no es otra cosa que el deseo de poner fin al exorbitante exceso del estado" (Badiou, 2003, p. 314), es decir, el deseo de cesar la dispersión sustractiva e infinita de lo real/múltiple mediante la escritura de la Idea/concepto. "El pensamiento está ahí para que el desanclaje cuantitativo del ser cese, aunque más no fuera durante el tiempo necesario para indicar que en realidad esa cesación no se logró", completa el filósofo (Badiou, 2003, p. 314). Aun cuando nuestra empresa pueda parecer una caprichosa disquisición filosófica sin sentido para el psicoanálisis, no debe desconocerse la necesidad advertida por Lacan de importar para el psicoanálisis esta vía platónica de pensamiento, al entender que muchos de los conceptos del psicoanálisis por él (re)elaborados poseen la marca de la sustracción. El matema es una forma de escritura; y ella ordena, por definición -como lo señalaba Lacan- ocuparse de lo real, es decir de lo que allí, donde hay la marca del vacío, algo, sin embargo, mueve. Esta idea casi obsesiva de Lacan por ceñir lo real de lalengua expresa (durante el curso de su Seminario 14 -dedicado a la lógica del fantasma- ésta obsesión se torna más evidente) la necesidad de articular la función de la escritura como recurso formal. Lacan sostiene que

> la solución de estas contradicciones aparentes, que se manifiestan, en suma, en el discurso, en lo que se dice, hay que encontrarla en una función que me parece esencial deslindar, al menos por el sesgo en que voy a tratar de inaugurarla hoy -deslindar y especialmente para nuestro propósito- pues la lógica del fantasma, me parece, no podría de ninguna manera articularse sin la referencia a aquello de lo que se trata. Esto es, a saber, algo que, al menos para anunciarlo, yo destaco bajo el término de: *la escritura* (Lacan, 2009, p. 2).

> Lo que se trata solamente hoy de indicar, es que lo específico de este mundo[55] de la escritura es justamente distinguirse del discurso por el hecho de que puede cerrarse. Y, cerrándose sobre sí mismo, es justamente de ahí que surge esta posibilidad de un *uno* que tiene un estatuto muy diferente que el del Uno que unifica y que engloba. Sino de ese *uno* que ya, por el simple cierre… sin que haya necesidad de entrar en el estatuto de la repetición, que no obstante le está estrechamente ligado… nada más que por su cierre, hace surgir lo que tiene estatuto del *Uno en más*, en tanto que no se sostiene más que de la escritura y que está sin embargo abierto, en su posibilidad, al universo del discurso; puesto que basta, como se los hice observar, que yo *escriba* -pero es necesario que esta escritura tenga lugar- lo que yo *digo* de la exclusión de este *uno*, esto basta para engendrar ese otro plano que es aquel donde se desarrolla, hablando con propiedad, toda la función de la lógica, siéndonos suficientemente indicada la cosa por la estimulación que la lógica ha recibido, por someterse al sólo juego de la escritura, excepto, que siempre le falta acordarse de que esto no reposa más que sobre la función de una *falta*, en eso mismo que está escrito y que constituye el estatuto, como tal, de la función de la escritura (Lacan, 2009, p. 19).

Una cita particularmente obscura que, como tantas otras citas suyas, no se deja leer sencillamente. Sin embargo, pensada a la luz de los grandes interrogantes que signaron el recorrido de su enseñanza, llega a mostrarnos algo: el modo en el cual Lacan piensa la función de la escritura, es decir, cómo la escritura alcanza a enlazar algo de lo real sustractivo en juego en lalengua al exceptuar de la cadena significante -vía la detención estabilizadora fungida por la letra- al término en cuestión, para que éste no sea absorbido infinitamente por el juego metonímico operada por la ley del significante. El significante y la Idea producen lo real, éste es efecto de ellos y no un dato objetivo a priori; la escritura (la letra) viene en auxilio del significante y de la Idea para captarlo *in situ* y anudarlo a un

[55] Otras traducciones (la versión de l'Association Lacanienne Internationale a cargo de J-P Beaumont, B. Vandermersch y otros, basada en la transcripción de Guy Sizaret) plantean que aquí hubiera sido más esperable que dijera "modo" en lugar de "mundo".

punto cuya detención habrá sido, en el mejor de los casos, la composibilidad de una ecuación que sostenga su resolución.

Así orientado, eso explica por qué el matema aparece como la vía regia por excelencia para el psicoanálisis. No porque el matema nos parezca una forma más elevada o ilustrada que el poema, sino porque, como demuestra Badiou, el matema mantiene una relación lógica con la idea de sustracción que el poema ni siquiera pronuncia (como observa Wahl en su prefacio al libro de Badiou, *Condiciones*: el poema esta "condenado a convocar la presencia -o sea: estar cegado a lo sustractivo- en la carne de la lengua" (Wahl, 2002, p. 27). De igual forma, porque los conceptos que rigen y ordenan la praxis clínica -el inconsciente, el sujeto, el significante, el objeto a, el fantasma, el Otro, el goce, etc.- han sido pensados y elaborados en la vía de la sustracción. Por esta razón es que manifestamos sumo interés por la obra de Alain Badiou, porque éste extraordinario filósofo ha logrado articular una teoría de lo múltiple, lo genérico, lo indiscernible, a un pensamiento sobre el sujeto y la verdad. Articulación que desde nuestra perspectiva el psicoanálisis lacaniano requiere de manera urgente y para lo cual es condición inexcusable recuperar el concepto de matema vía una ontología matemática.

De todas maneras, más allá de los múltiples puntos de encuentro que hay entre Lacan y Badiou, fundamentalmente en lo que concierne a la teoría del sujeto y su inscripción en la vía del matema y el (re)comienzo del materialismo dialéctico, punto capital de nuestra investigación, somos enteramente conscientes de la imposibilidad de superponer a uno y otro autor, de la imposibilidad de extrapolar sin más sus categorías o conceptos. Respecto de lo cual, resulta relevante atender al planteo realizado por Wahl, quien, en el prefacio del libro *Condiciones*, de Badiou, señala el lugar diferencial que cada uno de uno de éstos dos autores le asigna al concepto de vacío: "¿el sujeto o el ser?". Wahl plantea que en Lacan, "para que la verdad esté a salvo, ahí donde ella se enuncia, o sea en la cadena significante, es necesario que el sujeto, "punto-nulo", se eclipse, cayendo cada vez en el intervalo entre un significante y el siguiente" (Wahl, 2002, p. 33). En cambio para Badiou "la verdad no existe sino por ser indiferente al lenguaje -a la enciclopedia-, y el sujeto, ocurrencia del acontecimiento, soporta lo indiscernible de él, en una aproximación finita, mediante una nominación, pero suplementaria, y un trayecto aleatoriamente fiel" (Wahl, 2002, p. 33).

Para Lacan, prosigue Wahl, "al discurso de la ciencia no se deja suturar más que un sujeto vacío" -idea que Lacan elabora y despliega en su célebre escrito titulado *La ciencia y la verdad*, en el cual formula la hipótesis de una supuesta correspondencia entre el "sujeto de la ciencia" y el "sujeto del psicoanálisis" a partir del cogito cartesiano, entendido como un momento fundacional del nacimiento de la ciencia moderna-. Mientras que para Badiou "el vacío es lo que sutura el sujeto al ser" (Wahl, 2002, p. 33). De esta manera Wahl demuestra que mientras Lacan "hace advenir de nuevo al ser a la presencia, en la palabra", Badiou "reconoce al sujeto -raro- un poco de ser, pero el ser no se piensa sino como sustractivo" (Wahl, 2002, p. 33).

Conforme a la lectura desarrollada por Wahl en relación a éste punto, pensamos con él que la posición de Badiou es una posición teórica más avanzada que la posición de Lacan. Motivo por el cual también creemos que resulta indispensable en la actualidad comenzar a trenzar la teoría del sujeto, la conjetura antifilosófica y la doctrina de la causalidad estructural de Lacan con la teoría del sujeto, la ontología matemática y la crítica a la doctrina de la causalidad estructural de Badiou, para, por un lado, evaluar los posibles acuerdos entre ambos marcos teóricos y, así, volver a producir conceptos para nuestra práctica teórico-clínica; y, por el otro, encausar al lacanismo en el (re)comienzo del materialismo dialéctico: única posición que puede garantizarle actualmente su por-venir. Al igual que Wahl, sospechamos que un trabajo de esas características podría depararle al psicoanálisis la posibilidad de "extraer ventajas estratégicas" de largo alcance para su praxis y que, incluso, de cara a la situación de estancamiento teórico en la que nos encontramos, no nos parecen en absoluto despreciables.

Una de las ventajas estratégicas podría ser (re)pensar las fórmulas lacanianas de la sexuación a partir de la crítica efectuada por Badiou. Según Wahl, el espíritu con el que Lacan pensó las fórmulas de la sexuación se mantiene dentro de la matriz que caracterizó el horizonte de todas -o casi todas- las meditaciones del siglo XX, es decir, el de la finitud. Razón que lo lleva a Badiou a ubicar a Lacan respecto de éste punto como un autor "precantoriano", es decir, que no toma en consideración para su formalización el concepto de infinito actual forjado por el matemático ruso. Una discusión que podría aportar, seguramente, muchos elementos significativos a la resolución teórica de uno de los

problemas más acuciantes de la agenda política actual: los problemas de género y la violencia contra la mujer. De esta manera, el psicoanálisis podría -si se lo reflexiona y discute convenientemente- volver a tener una participación activa en ciertos debates contemporáneos y no caer bajo la crítica falogocéntrica que tanta veces se le ha hecho. Pero insistimos, es necesario que el psicoanálisis deje de repetir infinitamente fórmulas absolutamente vaciadas de concepto (y atestadas de ideología o sentido común) en torno a la sexualidad humana, la diversidad de géneros y todo lo que dicho campo suscita.

Volviendo a la lectura de Badiou sobre la fórmula de *L`Étourdit* (1972) el filósofo sostiene que

> la importancia capital de esta proposición radica en que funda la posibilidad del matema, de la transmisión integral; en síntesis, de la fórmula. La funda al postular que *toda función de lo real en el saber se refiere afirmativamente a la ausencia*. En fin de cuentas, lo íntegramente transmisible es siempre una inscripción de la ausencia como sentido au-sexo (Badiou y Cassin, 2011, p. 102-103).

Como observamos, la tesis fundamental del psicoanálisis es una tesis sobre la ausencia, sobre la sustracción como marca inmanente, fundacional, de nuestra condición como parlêtres. En consecuencia, no debemos dejar de hacer hincapié en la importancia del concepto de matema y su relación con la función de la escritura, ambos elementos muy necesarios como formas de acceso a lo real sustractivo, lo indiscernible. Precisamente así es como entendemos la conjetura antifilosófica de Lacan, como un intento denodado por defender y sostener la vía del matema en contraposición a la orientación poética de la filosofía y la ontología.

El matema para Lacan exige una posición antifilosófica, la cual, desde la perspectiva badiouana, presenta o reúne tres condiciones claramente identificables: a- la permutación del principio aristotélico de no-contradicción por el principio lacaniano de au-sentido (la filosofía -no toda- intenta desconocer ese lugar de falta a través de una sutura); b- la conjetura de una función de lo real en el saber (que, como afirma Badiou, no es lo mismo que suponer un saber de lo real o una verdad de lo real, maniobras claramente filosóficas), y c- la afirmación de que no hay sentido de la verdad (cuanto mucho -sostiene Badiou-,

podrá decirse que hay verdad de un saber sí y sólo sí un real funciona en él, es decir, lo agujerea, lo descompleta; en definitiva, funciona como au-sentido). Estas tres proposiciones antifilosóficas sirven, a criterio de Badiou, para dar cuenta de "… la tesis más novedosa e importante de *El atolondradicho*" (Badiou y Cassin, 2011, p. 111), que la tríada conceptual conformada por los términos saber, verdad y real no puede descomponerse distributivamente de a pares, pues se trata de una tríada que funciona a la manera del nudo borromeo.

> En psicoanálisis, según Lacan, cada vez que uno habla de verdad tienen que invocar, en realidad, saber y real; cada vez que uno habla de saber tiene que invocar verdad y real; y es imposible hablar de real sin invocar verdad y saber (Badiou y Cassin, 2011, p. 111).

Badiou sostiene que Lacan se declara antifilósofo porque, para éste, la maniobra filosófica se caracteriza precisamente por atomizar la triada de a pares. "La filosofía es una subversión del tres por el dos. La filosofía niega que el tres sea irreductiblemente originario, que sea imposible desplegarlo en el dos (Badiou y Cassin, 2011, p. 112).

Como lo ha demostrado Badiou tantas veces, este asunto del tres y del dos no es sino, en última instancia, una polémica por tratar de establecer que es primero, el Uno o el Múltiple. Justamente, si lo real no es algo de lo que podamos decir que hay un saber y/o una verdad, el pretendido enunciado de la filosofía especulativa clásica que intenta demostrar la preeminencia sobre lo múltiple, "el Uno es", queda radicalmente subvertido por el enunciado "hay el Uno". ¿Cuál sería la ganancia de subvertir dicho principio filosófico para nuestra praxis? Ser consecuentes con la tesis de partida del psicoanálisis: que el sentido es sentido au-sexo o ausentido, pues la consistencia de lo que se dice no reside en el dicho sino en un punto "fuera de lugar" que, no obstante, forma parte de la triada porque es un punto de extimidad. De lo real no hay un saber ni una verdad, sólo habrá habido encuentro. Es decir que lo real no se conoce (en el sentido epistémico) sino que se lo demuestra. Una tesis con la que acordamos sólo a condición de que, como establece Badiou, se esclarezca la deriva kantiana producida por la denominada "lectura eslovena" de Lacan.

La idea de lo real como incognoscible/inefable ha sido impulsada por autores como Žižek (bajo la dirección de Miller), Zupancic, Riha, Sumic, etc., y aun cuando su producción teórica pueda ser juzgada como fecunda, necesaria (pues han favorecido al acercamiento del psicoanálisis con otras disciplinas y otros campos del saber, componiendo nuevos lazos conceptuales entre los distintos discursos y prácticas), conlleva un compromiso muy serio que no siempre se advierte: caer conceptualmente en una posición de desconocimiento respecto de las fuertes contradicciones que se producen al suturar la teoría de Lacan con la pesada filosofía kantiana: el correlacionismo sujeto-objeto, la fenomenología, la teoría del sujeto de la razón y la estética trascendental (tiempo y espacio). Coordenadas de pensamiento que se inscriben marcadamente en una orientación ontológica diferente a la requerida por el psicoanálisis lacaniano, y que, una vez anudadas al corpus teórico de Lacan, pueden producir indefectiblemente una serie de tropiezos, desplazamientos, reestructuraciones y reelaboraciones que no siempre mantienen una relación de consecuencia fiel con las tesis fundamentales del psicoanálisis, no siempre permiten que éstas se mantengan en una vía de pensamiento formal y materialista. ¿Por lo tanto serían inválidas esas lecturas? No, no estamos afirmando que lo sean (no somos partidarios de la extraterritorialidad del psicoanálisis), sino que, más allá de las múltiples combinaciones fecundas que puedan producirse, debemos tratar de mantenernos en la vía de un pensamiento formal, materialista, que nos permita -vía el matema- dar cuenta de la sustracción, de lo múltiple, de lo real, del infinito, del sujeto y de la verdad. En suma, en la vía del (re)comienzo del materialismo dialéctico; cuyo nudo, para nosotros, estaría representado por la articulación entre la teoría del sujeto, la ontología matemática y la dialéctica materialista (entendida como causalidad).

Al plantear la idea de una "exterioridad de lo real a la antinomia del conocer y el ignorar" (Badiou y Cassin, 2011, p. 116), acordamos con Badiou en que Lacan consigue separarse del kantismo. Al no hacer participar ontológicamente de dichas categorías a lo real, Lacan logra anudar dicho concepto a la idea de "demostración". Badiou sugiere que la expresión lacaniana "demostrar lo real" debe ser tomada en dos sentidos; en el sentido de que "la única ciencia de lo real es lógica, formal" (Badiou y Cassin, 2011, p. 116) y, por ende, lo real en psicoanálisis se define como el impasse lógico, como aquello que agujerea la formalización. Y en el sentido de que, precisamente por esta razón, "la única

transmisibilidad posible del sentido au-sexo está en la figura del matema. De lo real no hay ningún lenguaje. Sólo hay fórmulas" (Badiou y Cassin, 2011, p. 117).

En consecuencia, sólo la ontología matemática nos puede posibilitar la operación de reinscripción del psicoanálisis en la vía del matema, como la forma más apropiada de acceso a lo real sustractivo, a lo múltiple desligado, lo indiscernible. Si, como afirma Badiou, la verdad no deja de ser "un *touché* puro de lo real", y lo real -como ya lo dijimos- es una categoría del sujeto, (re)pensar el vínculo entre la verdad y el sujeto forma parte de nuestro horizonte de trabajo más inmediato. En tal sentido, resulta indispensable y hasta impostergable para nosotros reactivar los términos de la fórmula que los anuda desde

> una perspectiva diferente… una doctrina efectivamente postcartesiana, e incluso postlacaniana, de lo que para el pensamiento des-liga, a la vez, la conexión heideggeriana del ser y la verdad, e instituye al sujeto, no como soporte u origen, sino como fragmento del proceso de una verdad (Badiou, 2003, p. 24).

La ontología matemática de Badiou no parte ni de la categoría cantoriana del múltiple puro, ni de la categoría gödeliana de la constructibilidad, ni del concepto de vacío -a través del cual él va a nombrar al ser-, ni siquiera de su propia categoría de acontecimiento -"en el que se origina la suplementación por lo-que-no-es-el-ser-en-tanto-ser" (Badiou, 2003, p. 24)-, sino que lo hace desde la categoría de lo *genérico*, término que el filósofo francés toma prestado de los desarrollos de Paul Cohen, un matemático estadounidense contemporáneo que, según la consideración de Badiou, a través de los conceptos de *genericidad* y *forzamiento* aportó de manera considerable a la superación de la crisis de la teoría de conjuntos; incluso, operando "mucho más allá de su validez técnica" (Badiou, 2003, pp. 24-25), pareciera haber fundado un orden de pensamiento nuevo en relación al viejo problema de los indiscernibles (Leibniz) y en relación "a la captura sustractiva de la verdad y del sujeto" (Badiou, 2003, p. 25).

La ontología matemática de Badiou es axiomática, y como tal parte de una decisión. Esa decisión primera expresa que "lo Uno no es", lo cual significa que lo uno existe solamente como operación, lo que Badiou llama "cuenta-por-uno". Si lo uno es una operación, entonces no es una presentación. Lo único que se presenta es lo múltiple. Por lo tanto, lo

uno es, respecto de lo múltiple, un resultado operatorio. Luego Badiou plantea la existencia de situaciones, que no es otra cosa que el término que fija el lugar donde tiene lugar toda multiplicidad presentada. Respecto de la multiplicidad, Badiou dirá que "hay una multiplicidad de inercia, la de la presentación, y una multiplicidad de composición, que es la del número y la del efecto de estructura" (Badiou, 2003, p. 35), es decir que hay una multiplicidad inconsistente (sin ligar, sin régimen-de-cuenta) y una multiplicidad consistente (ligada y regulada por un operador-de-cuenta). A su vez, toda situación supone y admite un operador de cuenta-por-uno que le es propio. A dicho operador de cuenta-por-uno, Badiou le destina el nombre de estructura; es decir que lo uno es tanto un resultado como una estructura, o, para decirlo de otro modo, lo uno es causa y efecto (lógica de la inmanencia). Badiou afirma que una estructura es "aquello por lo cual el número adviene al múltiple presentado" (Badiou, 2003, p. 34). En consecuencia, la precedencia de múltiple respecto de lo uno sólo podrá fundarse por retroacción, es decir après-coup (el tiempo verbal del futuro anterior: *habrá sido*).

Para Badiou "la ontología, si existe, es *una* situación" (Badiou, 2003, p. 36), es decir *una* presentación (lo opuesto a la presencia; lo que intenta convocar el poema) y como tal, supone un modo de cuenta-por-uno, es decir una estructura. La ontología matemática es, entonces, en contraposición a la ontología lingüística, aquella ontología que no se deja seducir por la "tentación de la presencia" y los juegos de lenguaje, sino que se mantiene fiel al rigor de lo sustractivo, "según el cual el ser no es dicho sino en tanto imposible de suponerlo para toda presencia y para toda experiencia" (Badiou, 2003, p. 37). La lógica de la sustracción no equivale a la lógica heideggeriana del retiro del ser. Sustracción es aquí sinónimo de forclusión, significa lo que está ausentado de la presentación, lo que falta, y no hay modo alguno de que retorne. Lo cual nos sitúa, como lo advierte Badiou, en una paradoja: si el ser es lo que no tiene forma de hacerse presente puesto que no hay modo de que lo uno se corresponda con el ser, ¿cómo es posible que la ontología sea una presentación? En todo caso, ¿una presentación de qué?

Es posible que lo sea, afirma Badiou, debido a que "el único acceso al ser que nos es dado son las presentaciones" (Badiou, 2003, p. 38), motivo por el cual éste se siente movido a manifestar que la situación ontológica quizá sea "*la presentación de la presentación*". Y lo

que la situación ontológica presenta (porque *la presentación de la presentación* no significa más que la presentación de lo múltiple) es lo múltiple "en su escisión constitutiva en multiplicidad consistente e inconsistente. Con mayor precisión: la ontología no puede ser sino *una teoría de las multiplicidades inconsistentes en tanto tales*" (Badiou, 2003, p. 38). Así pensada, la ontología

> deconstruye todo efecto de uno, fiel al no-ser de éste, para disponer, sin nominación explícita, el juego reglado de lo múltiple como forma absoluta de la presentación, por lo tanto, el modo según el cual el ser se propone a todo acceso (Badiou, 2003, p. 41).

Una ontología que descompone cualquier solicitación del Uno de la totalidad al entender que toda consistencia es inconsistente, una ontología que entiende que la presentación de la presentación no puede tener otra consistencia que la multiplicidad pura, es una ontología que, en tanto teoría general, no sólo no compromete negativamente al psicoanálisis en una vía contraria a su orientación, sino que le aporta un marco general necesario para su reinscripción en la vía del matema.

Todo pensamiento del múltiple puro parte de la decisión ontológica de asumir el no-ser de lo uno. Esta decisión -expuesta por Platón en el final del Parménides- presenta para Badiou un viejo problema a resolver, que

> bajo la hipótesis del no-ser de lo uno, la analítica de lo múltiple es fundamentalmente disimétrica con respecto a la de lo uno mismo. La causa de esta disimetría es que el no-ser de lo uno sólo es analizado como no-ser -y esto no nos dice nada del concepto de lo uno- en tanto que para los otros-que-lo-uno, se trata del ente; así, la hipótesis "lo uno no es" resulta ser la que *nos enseña lo múltiple*" (Badiou, 2003, p. 44).

Para quienes pensamos a partir de la hipótesis del no-ser de lo uno resulta esencial, entonces, afirmar la idea de lo múltiple como modo inmanente de la apertura del ser. El ser es sustractivo al uno por definición. El ser no-es-un-ente. Por esta razón es que también encontramos oportuno el punto de partida del pensamiento especulativo de Badiou, su intento por liberar al ser de la captura metafísica del uno sin tener que caer para ello en la

vía heideggeriana del poema y el retorno salvador de los Dioses. Si bien la organización del ser brindada por Heidegger posibilitó revisar críticamente la historia de la metafísica clásica y establecer su diagnóstico sintomal, dicha organización terminó por reducir el ser a lo común, es decir a una "generalidad vacía"; lo cual, como objeta Badiou, colaboró con la preeminencia del ente sobre el ser, "porque lo uno decide normativamente sobre el ser" (Badiou, 2002a, p. 26).

La orientación lingüística de la ontología le debe mucho a la reorganización del ser llevada a cabo por Heidegger y al poema como vía de acceso a lo real. Actualmente es la orientación ontológica hegemónica dentro del lacanismo. Una orientación que como ya ha sido dicho no resulta la más adecuada para pensar la sustracción, el vacío, el agujero, lo inconsistente o lo desligado, aquello que funciona como impasse, que no se deja apresar -porque lo excede- por ningún régimen-de-cuenta (una estructura) del campo uniano. Para poder pensar estos problemas, que, en gran medida, también son problemas que conciernen a los fundamentos del psicoanálisis, se requiere -como afirma Badiou- "inventar una fidelidad contemporánea a aquello que jamás se ha plegado a la coerción histórica de la onto-teología, a la potencia no razonadora de lo uno…" (Badiou, 2002a, p. 27).

Una de las preguntas que dan sentido a nuestra propuesta de intentar promover la relación nodal entre sujeto-ontología-causalidad y que nos puede asegurar, vía el (re)comienzo del materialismo dialéctico, el por-venir del lacanismo es ¿cómo pensar lo que el filósofo francés llama el múltiple sin-uno, es decir, lo múltiple radical? En suma, ¿cómo pensar lo real? Para lo cual se requieren ciertas condiciones formales específicas. A continuación detallaremos sucintamente algunas de ellas con el claro propósito de demostrar el interés que guardan para nuestro por-venir.

En primer lugar, ¿cómo pensar la idea de la multiplicidad pura? Badiou señala que la multiplicidad no puede alcanzar consistencia por sí misma, es decir que no puede exponerse a lo pensable como multiplicidad compuesta por unos. "Es preciso dejar sentado que lo múltiple jamás se compone de otra cosa que de múltiples. Todo múltiple es un múltiple de múltiples" (Badiou, 2002a, p. 29). Dado que la definición es el modo en que la ontología lingüística siempre le ha otorgado preeminencia al ente, es necesario -como sostiene Badiou- mantener la idea de la sustracción hasta el final, es decir no debemos dar

una definición (óntica = ente) del múltiple, aun cuando hayamos establecido que "todo múltiple es un múltiple de múltiples". Por ende, todo múltiple resulta, inevitablemente, múltiple de nada. En esto reside precisamente la lógica de la sustracción, en postular ante la ausencia de (una definición de) lo múltiple no la existencia de lo uno sino que no hay nada. Dicho de otra manera, asumir un compromiso con la lógica de la sustracción implica "excluir que pueda haber una definición de lo múltiple" (Badiou, 2002a, p. 29). Razón por la que no resulta efectiva la ontología lingüística, porque inevitablemente se encauza por la vía de la definición ("norma delimitadora"), en la potencia del uno. Como afirma Badiou, todo pensamiento que decida no solicitar(se) al auxilio del poema para acceder a lo pensable debe partir entonces de axiomas. Éstos son los únicos elementos formales que nos posibilitan disponer nuestros conceptos fundamentales sin tener que recurrir a la norma lingüística de la definición, para lo cual, luego, deben buscarse referentes (agencias). Como declara Badiou -siguiendo la traza de Platón pero oponiéndose en su conclusión-, "el axioma se encuentra en la exterioridad de lo pensable. Lo que da valor al axioma… es precisamente el hecho de que permanezca sustraído a la potencia normativa de lo uno" (Badiou, 2002a, pp. 31-32), es decir que el axioma contiene una violencia respecto de lo uno, del régimen de cuenta-por-uno, que favorece una distancia (sustractiva) entre los términos en cuestión y la norma metafísica de lo uno: su principio garantista.

En segundo lugar, lo que Badiou llama

> cinco condiciones para toda ontología de lo múltiple como retirada de la potencia de lo uno;
>
> 1. La ontología es pensamiento de la multiplicidad inconsistente, es decir, reducida -sin unificación inmanente- al solo predicado de su multiplicidad;
>
> 2. Lo múltiple es radicalmente un sin-uno por el hecho de que él mismo no está compuesto sino por múltiples…;
>
> 3. Por la misma razón que ningún límite inmanente que provenga de lo uno es capaz de determinar la multiplicidad en tanto tal, no existe ningún principio original de finitud. Lo múltiple puede ser pensado por tanto como in-finito. O aún: la infinidad es otro nombre para la multiplicidad en tanto al. Y como

tampoco hay ningún principio que encadene lo infinito a lo uno, hay que sostener que existe una infinidad de infinitos, una diseminación infinita de multiplicidades infinitas;

4. Por la misma razón que un múltiple es pensable como algo que no es un múltiple de múltiples, no se concederá que haya que reintroducir aquí lo uno. Diremos más bien que es un múltiple de nada. Y la nada no estará, no más que los múltiples, dotada de un principio de consistencia, y

5. La presentación ontológica efectiva es necesariamente axiomática (Badiou, 2002a, pp. 32-33).

Por último, la ontología así presentada no es sino -como prosigue Badiou- "la propia matemática" (Badiou, 2002a, p. 33). Una ontología que, tras la intervención de Cantor, ha abandonado su "visión restringida"[56] para convertirse en la condición misma de la matemática. La ontología es la matemática, y la matemática es un pensamiento. Si bien éste último enunciado carece de toda evidencia para todos aquellos que, como afirma Badiou, redujeron ruinosamente la matemática a la simple condición de cálculo o de técnica, para nosotros, defensores de la reinscripción del pensamiento formal en la filosofía y el psicoanálisis -vía la lógica de la sustracción y el matema como forma de escritura de lo real-, se trata de un enunciado que comprende una importancia capital de cara al por-venir de nuestra práctica, pues nos permite operar con un determinado tipo particular de objeto, que más que tratarse de los objetos ideales de las matemáticas se trata de un objeto cuya pro-ducción se da en "una carencia de existencia en acto" (Badiou, 2002a, p. 39), es decir, nos permite operar con objetos que no existen sino en potencia pero a los que trata como existentes. En suma, nos permite "tratar como algo separado a lo que no lo está" (Badiou, 2002a, p. 39).

Claro que expresado así, como siendo la matemática un pensamiento que logra separar lo que de suyo no está separado, nos arrastra a un problema, y es que el matema, en éste punto, se vuelve indiscernible con el poema, pues éste también posee la cualidad de separar

[56] Es la ontología que persiste en ligar la idea de lo múltiple al horizonte de la metafísica, "de la representación de los objetos, los números y las figuras", es decir a la potencia normativa de lo uno.

lo que no está separado. Tal situación tornaría vacua nuestra empresa acerca de la necesidad de reinscribir al psicoanálisis en la vía del matema y el (re)comienzo del materialismo dialéctico. Por fortuna, Badiou acude en auxilio de la situación declarada y nos expresa que la doctrina que acabamos de explicitar puede ser recapitulada de la siguiente forma

> 1. La matemática es el cuasi-pensamiento dedicado a un pseudo-ser;
>
> 2. Ese pseudo-ser se distribuye en cuasi-objetos (por ejemplo, los números y las figuras, pero también las estructuras algebraicas, topológicas, etc.)
> 3. Esos cuasi-objetos no están dotados de ningún género de existencia en acto, ya que no son ni trascendentes a lo sensible ni inmanentes a lo sensible;
> 4. En realidad son creaciones lingüísticas extirpadas ficticiamente de los estratos latentes, o inactivables, o no separables, de los objetos reales;
> 5. La norma que rige la ficción separadora es la belleza transparente de las relaciones simples que construye;
> 6. La matemática es por tanto, y en último término, una estética rigurosa. No nos dice nada sobre el ser real, pero establece ficticiamente a partir de él una consistencia inteligible cuya regla es explícita, y
> 7. Considerada como pensamiento, la matemática no es el pensamiento de su pensamiento. En efecto, instalada en su ficción, *no puede hacer otra cosa que creer en ella*. Este es un punto en el que Lacan insistía con razón: el matemático es en primer lugar aquella persona que cree "a pies juntillas" en las matemáticas, la filosofía espontánea del matemático es el platonismo, porque, siendo su acto el de separar lo que no está separado, obtiene de esa activación ficticia el espectáculo ideal de su resultado. Con mayor hondura: el pensamiento, como toda ficción, es un acto. No puede ser sino eso, puesto que no hay nada que contemplar. En matemáticas, *el acto que falta en los objetos reaparece en el lado del sujeto*" (Badiou, 2002a, p. 40).

Badiou se resiste de ésta manera a tener que asumir una ontología lingüística, la cual rebaja -como hemos dicho- la vía formal del pensamiento a su dimensión constructivista (o intuicionista). Badiou insiste, por el contrario, en tratar de reactivar la vía platónica,

rectificarla a la luz de ciertos desarrollos acontecidos en el campo de las matemáticas durante la primera mitad del siglo XX, para lo cual, además, resulta necesario que la matemática piense su pensamiento, es decir vuelva sobre sí misma con el claro propósito de poder pensar su propio punto de imposible, su inconsistencia, su exceso, su real. Una operación que requiere, en todos los casos, de una decisión ontológica (un acto) que habrá de fundar inexorablemente una determinada orientación para nuestro pensamiento. Y toda orientación de pensamiento consiste en establecer "aquello que regula, en dicho pensamiento, las aserciones de existencia" (Badiou, 2002a, p. 46) de lo que allí se presenta como pensable. Como nos lo enseña nuestro filósofo, "una orientación de pensamiento no sólo se aplica a las aserciones fundadoras, o a los axiomas, sino también a los protocolos de demostración, tan pronto como su alcance deviene existencia" (Badiou, 2002a, p. 46).

Badiou afirma que toda vez que la matemática logra dar con su propio real, su impasse, ésta "regresa a las decisiones que la orientan" (Badiou, 2002a, p. 47), es decir, retorna a sus fundamentos para revisarlos y (re)pensarlos, y, de esa manera, se capta a sí misma en tanto pensamiento. Situación que desearíamos promover al interior de la práctica psicoanalítica en función del estado de necesidad y urgencia que atraviesa nuestro campo; entendiendo la situación de crisis[57] que, a nivel de nuestros fundamentos, traba actualmente nuestra práctica. Pues, como señala Badiou, una "crisis" no es sino un tiempo en el que toda práctica "se ve obligada a pensar su pensamiento *como multiplicidad inmanente de su propia unidad*" (Badiou, 2002a, p. 47).

El problema de la orientación de pensamiento que concita toda decisión ontológica (un acto) es, en definitiva, el problema de la existencia, pues ésta "no es en modo alguno el dato inicial. La existencia es precisamente el propio ser, con tal de que eso sea lo que el pensamiento decida" (Badiou, 2002a, pp. 47-48). A su vez, en lo que concierne a la existencia, toda aprehensión del ser supone una decisión que orienta nuestro pensamiento de un modo decisivo, "sin garantía ni arbitraje". Badiou, parafraseando a Lautrémont, observa que "…en el momento en que decides lo que existe estás anudando tu pensamiento

[57] Badiou señala que Althusser sostuvo la idea de que no habría ningún género de crisis en el ámbito de las ciencias, aunque existen -sin dudas- "discontinuidades y bruscas transformaciones cualitativas".

al ser. Pero entonces te encuentras, de manera inconsciente, sujeto al imperativo de una orientación" (Badiou, 2002a, p. 50). A grandes rasgos, para Badiou, las orientaciones principales son tres: la constructivista; la trascendente, y la genérica. Como fuera anunciado al comienzo de éste parágrafo, la orientación genérica es para Badiou la orientación más pertinente para (re)activar la vía platónica de las matemáticas y rectificar así la ontología, al tiempo que busca (re)inscribir el pensamiento formal en la filosofía.

La matemática es, entonces, condición sine qua non para nuestra práctica. En su libro *Condiciones* -en el capítulo sobre filosofía y matemáticas-, Badiou afirma que para poder "reintrincar" la matemática con la filosofía (y con el psicoanálisis) resulta necesario deshacernos del problema de la finitud, "el principal residuo contemporáneo del gesto especulativo romántico" (Badiou, 2002b, p. 155). Solo librándonos del problema de la finitud, que es el problema al que ha sido arrojado el pensamiento a partir del decreto de la muerte de Dios, podremos rescatar el concepto de infinito de la (re)caída en los avatares lingüísticos de la metafísica de lo uno. La manera propuesta por Badiou para terminar con el horizonte de la finitud es la desacralización radical del concepto de infinito, lo cual se alcanzaría reinscribiendo dicho concepto en la vía del matema para que éste logre "una trivialidad neutra", condición indispensable, a su vez, para desmontar la matriz metafórica historicista de lo Abierto: la "jurisdicción de lo uno" (Badiou, 2002b, p. 158). En suma, de lo que se trata, tanto para la práctica filosófica como para la práctica psicoanalítica, es de reactivar, como lo hace Badiou, un "platonismo de lo múltiple" (Badiou, 2002b, p. 158), es decir, reactivar contra el romanticismo, la ontología lingüística y el poema, la vía formal del matema, las matemáticas (la ontología), lo cual nos autoriza a "remitir lo infinito a lo múltiple indiferente, a la pura materia del Ser" (Badiou, 2002b, p. 158).

La matemática -entendida como la efectividad de una ruptura- es el único pensamiento que puede, por su propia cuenta, llevar adelante el programa de la muerte de Dios; desacralizando el concepto de infinito al arrancarlo definitivamente del horizonte de lo uno. Para el pensamiento matemático, lo infinito

> ha dejado de ser esa excepción sagrada que organiza un exceso sobe lo finito, o una negación, un relevo de la finitud. Para la matemática contemporánea es más bien el infinito lo que, representando la forma ordinaria de las

> multiplicidades, admite una definición simple y positiva, y es lo finito lo que se deduce de él por negación o limitación (Badiou, 2002b, p. 168).

De nuestro lado, declararemos -comentando a Badiou- que es tiempo de apropiarnos de la vía mostrada por la ontología matemática elaborada por el filósofo francés. Es tiempo de afirmar en y para el psicoanálisis que: a- no existe más que lo múltiple infinito (múltiple de múltiples que no están compuestos por uno), que presenta lo múltiple infinito (presentación de la presentación), y el único punto de detención de esta presentación no presenta nada (carece de definición). Se trata en última instancia del vacío (la inconsistencia), y no de lo Uno; b- dado que el único pensamiento capaz de disponer una teoría de lo múltiple donde el vacío (entendido como su propia inconsistencia, es decir su impasse) y lo infinito encuentran su radical desacralización es la matemática, diremos -junto con Badiou- que la matemática *es* la ontología en sentido estricto, "o sea el desarrollo infinito de lo que puede decirse del ser *en tanto* que ser" (Badiou, 2002b, p. 169). Para finalizar, diremos que la ontología matemática es el único pensamiento riguroso sobre la sustracción que puede dar cuenta de nuestro singular concepto de sujeto y su causalidad. Razón suficiente para que no nos cansemos de insistir en la importancia que asume para el por-venir de nuestra práctica el hecho de intentar anudar rigurosamente estos tres grandes tópicos o temas.

CAPÍTULO 4

LA CAUSALIDAD ESTRUCTURAL

> Toda actitud insegura respecto a la verdad sabrá siempre desviar a nuestros términos de su sentido, y estas especies de abuso nunca son inocentes… Si no me engaño: lo verdadero es siempre nuevo (Lacan, 2005b, p. 151-152 y 183).

La causalidad y el determinismo

El presente capítulo constituye un intento de volver a formalizar aquello que entendemos como una parte inherente, fundamental, de la teoría del sujeto de Lacan; sin la cual, todo su andamiaje teórico-conceptual, incluida su dimensión ontológica (la conjetura antifilosófica), corre el riesgo de capitular ante los revitalizados embates de la ideología humanista.

En 1959, Bunge publica un ensayo sobre el concepto de causalidad. Para entonces, el filósofo argentino plantea que dicho concepto ha caído en una suerte de desuso dentro de los ámbitos académicos -científicos y filosóficos-, de Europa y EE.UU. Una de las razones aducidas por el filósofo para justificar su hipótesis acerca del desuso del concepto de causalidad en la ciencia moderna es el avance de la física cuántica[58] y la operación de sustitución que ésta produjo: reemplazó el viejo concepto de causalidad por el moderno concepto de azar, asegurando que el primero era demasiado metafísico. Hacking afirma que

> el acontecimiento conceptual más importante de la física del siglo XX fue el descubrimiento de que el mundo no está sujeto al determinismo. La causalidad,

[58] Para comprender algunos de los debates planteados por la física cuántica en los últimos años, véanse Lombardi (2011), Pérez Ransanz y Lombardi (2011) y Rosenblum y Kuttner (2010)

> durante mucho tiempo el bastión de la metafísica, quedó derribada o por lo menos inclinada y en suspenso: el pasado no determina exactamente lo que ocurrirá luego. Ese acontecimiento estuvo precedido por una transformación gradual. Durante el siglo XIX se pudo ver que, si bien el mundo era regular, no estaba con todo sujeto a las leyes universales de la naturaleza. Así se dio cabida al azar (Hacking, 2006, p. 17).

Si bien la transformación de un principio por otro llevó tiempo y sus consecuencias no fueron inmediatas para todo el mundo, la caída del determinismo -como afirma Hacking- irrumpió de un modo violento en la esfera del saber. Y el concepto de azar, que hasta ayer se consideraba como una "superstición del vulgo", pasó a tener una relevancia crucial en las investigaciones científicas. "Al terminar el siglo [XIX] el azar había alcanzado la respetabilidad de un mayordomo victoriano dispuesto a servir lealmente a las ciencias naturales, biológicas y sociales" (Hacking, 2006, p. 18). Sin embargo, para Bunge el problema de la causalidad sigue teniendo tanta actualidad como cuando Aristóteles lo trató sistemáticamente por primera vez. Si bien la orientación filosófica de Bunge no es la nuestra, y sus críticas hacia las ciencias humanas en general y hacia el psicoanálisis en particular son largamente consabidas por propios y extraños al campo epistemológico, su ensayo sobre la causalidad nos sigue pareciendo un aporte realmente valioso al estudio y exhaución del problema en cuestión. Por lo tanto, partiremos de un breve comentario a ésta obra suya, tratando de rescatar los elementos que, a nuestro juicio, reflejan mayor interés para nuestro propósito.

Bunge parte, primeramente, de una distinción entre los términos de causalidad y determinismo. Si bien al igual que muchos él entiende que ambos términos pueden ser pensados como sinónimos, su posición epistémica al respecto lo empuja a considerar que la causalidad no sería sino una forma particular, especial, del determinismo.

> El fundamento racional para considerar la causalidad como una forma del determinismo, y no a la inversa, es que la ciencia moderna emplea muchas categorías no causales de determinación o producción legal, tales como la estadística, la estructural y la dialéctica, por más que a menudo se las exprese con un lenguaje causal (Bunge, 1997, p. 9).

En segundo lugar, Bunge afirma que la ley de la causalidad es, en rigor de verdad, una idea filosófica, una hipótesis filosófica que la ciencia ha resuelto utilizar para la consecución de ciertas explicaciones en determinados terrenos, mediante la cual se alcanzaría una relativa validez sin desmedro de poder utilizar otros principios de determinación, si la situación eventualmente así lo exigiere. Por último, Bunge afirma que ningún filósofo contemporáneo ha logrado ofrecernos todavía una explicación satisfactoria al problema del determinismo, es decir "un análisis y una sistematización de las categorías de la determinación" (1997, p. 11). Una afirmación con la que hoy, 59 años después, sólo podríamos acordar si no contásemos ya con los desarrollos de Althusser (1964: Marxismo y humanismo, 1965: La revolución teórica de Marx, 1967: Leer El Capital) en torno a la idea freudiana de "sobredeterminación" y, fundamentalmente, los desarrollos de Badiou en torno a la dialéctica estructural (1974, 2003 y 2009), como procuraré mostrar más adelante.

La palabra causalidad no resulta entonces, como sostiene Bunge, una palabra sencilla de definir o que se pueda definir rápidamente, pues cuenta con no menos de tres significados primordiales: a- como categoría (que alude a la disposición vincular y/o relacional entre los términos en cuestión); b- como principio (que concierne a la idea misma de legalidad), y c- como doctrina (que excluye los demás principios de la determinación en función de establecer una validez universal del principio causal). A su vez, éstos significados primordiales dependerán de la orientación de pensamiento que decidamos establecer en acto; concomitantemente, las aserciones que puedan ponerse en juego alrededor de los términos que resulten anudados a la idea de causalidad no habrán de ser las mismas si ésta se inscribe en la vía del poema o en la vía del matema. Por esta razón, Bunge construye con cierto tino una determinada nomenclatura con la que busca detener en el marco de su ensayo cualquier posible deriva semántica que pueda sufrir el concepto de causalidad. Contrariamente a su metodología y consecuentemente con nuestra decisión de evitar los nombres o las definiciones (la norma estabilizadora del lenguaje), lo cual nos volvería a situar en la potencia metafísica del uno), no nos haremos eco de su nomenclatura.

Bunge llama *causación* a la conexión causal general; *principio causal* al enunciado de su ley, y *determinismo causal* -o simplemente causalidad- a la doctrina que afirma la validez universal del principio causal. Más adelante, cuando profundicemos específicamente el

problema de la doctrina de la causalidad estructural, veremos de qué manera se puede volver a esta distinción bungeana para echarle mano y componer un nudo distinto a partir de los desarrollos de Badiou. Precisamente, a partir de las lecturas efectuadas por el filósofo francés veremos que la causalidad no es, como para el empirismo, una categoría puramente gnoseológica sino más bien una categoría ontológica sumamente necesaria para la teoría del sujeto.

Por otra parte, Bunge plantea que la causalidad no pertenece a la naturaleza misma de las cosas sino a lo que nosotros decimos y pensamos de ellas, toda referencia a la idea de causalidad -a su doctrina- debe materializarse en un lenguaje formal y no poético. Tanto Locke como sus sucesores, Berkeley, Hume y Kant, concibieron el principio de la causalidad como uno de los principios fundamentales de la razón. Y aun cuando cada uno de ellos mantuvo una posición singular al respecto, todos coinciden en definir la causalidad como "…sólo una relación que vincula experiencias y no hechos en general" (Bunge, 1997, p. 20). Lo cual circunscribe el problema de la causalidad a la dimensión fenomenológica de la cosa, al tiempo que la excluye prescriptivamente de la dimensión noumenal de la misma.

Más allá de las disquisiciones kantianas o neokantianas que puedan hacerse al respecto, lo que nos interesa señalar particularmente en éste punto -retomando algo de lo dicho más arriba acerca de los múltiples sentidos posibles que se abaten sobre el término causalidad y cómo, en algunos casos, hay quienes lo terminan utilizando como sinónimo de la idea general de determinación- es la distinción que no puede dejar se trazarse en ciencia entre la idea de determinación y el concepto de causalidad. La primera supone la presencia de una *conexión constante y unívoca* entre las cosas, los acontecimientos, los estados o las cualidades de las cosas o los objetos. Sin embargo, la propiedad distintiva del determinismo no supone de un modo forzoso la causalidad. La segunda, en cambio, supone -exige- un componente que la primera no: la productividad, es decir, el hecho de que entre dos o más instancias pueda darse, a partir de su relación, una producción que excede a la relación misma e, incluso, transforma a todas las partes de dicha relación. Esto es un aspecto crucial que será de suma importancia cuando nos adentremos en la elucidación del principio de la causalidad estructural, la sobredeterminación y el exceso que aparece como

plus-valía a partir de la relación entre la estructura subordinante y la estructura subordinada. En éste sentido entonces, podríamos afirmar que el determinismo en su forma vulgar o restringida se corresponde bastante bien con la idea mecanicista de la determinación, con aquello que algunos llaman la idea clásica de la causalidad, la causalidad mecánica, que -según Bunge- no sería sino una subclase del determinismo general. Y para definir de una vez por todas al determinismo general, lo que Bunge lleva a cabo es

> admitir la siguiente hipótesis: que los acontecimientos ocurren en una o más formas definidas (determinadas), que tales formas de devenir no son arbitrarias sino legales y que los procesos a través de los cuales todo objeto adquiere sus características se desarrollan a partir de condiciones preexistentes (Bunge, 1997, p. 30).

Sin embargo, cuando Bunge trata de circunscribir los alcances del determinismo en sentido general no puede dejar de formularse la pregunta por el azar, por ese elemento particular que, a priori, pareciera ser la negación del determinismo. Tanto Bunge como Lacan sabe que el azar cuenta también con una legalidad, y que dicha legalidad establece que las consecuencias de un hecho azaroso guarde siempre una relación lógica con las condiciones preexistentes. A pesar de que Lacan trabajó el problema de la causalidad desde el comienzo mismo de su enseñanza -incluso antes, en "Acerca de la causalidad psíquica"[59] [1946 (1966)]-, durante el seminario sobre la carta robada o en varios de sus escritos, como por ejemplo, "Sobre el tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada" [1945 (1966)] y otros, llamativamente desde algunos sectores del lacanismo contemporáneo se echa mano desde hace algunos años a la idea de causalidad elaborada por la teoría cuántica de la

[59] La idea de causalidad que mantiene Lacan en ésta época todavía no es la idea que veremos aparecer más adelante, cuando su teoría del sujeto quede debidamente establecida. Aquí, todavía es muy fuerte la referencia hegeliana -vía Kojève- acerca de la relación intersubjetiva entre dos individuos (la dialéctica del amo y el esclavo), el proceso de identificación -como marca fundacional de la causalidad psíquica-, el concepto de imago -como pivote fundamental de dicho proceso- y el análisis estructural del complejo espacio-temporal imaginario cuya función no es otra que la de realizar el proceso identificatorio en cuestión.

Física, la cual se ha creído que rompía definitivamente con la idea de determinación. Sin embargo, como sostiene Bunge, la teoría de los quanta -tal como ha sido propuesta por dos de sus máximos referentes, Bohr y Heinsenberg-, si bien conmueve la idea general (aunque, quizá, deberíamos decir mejor vulgar) del determinismo, no elimina el concepto de causalidad sino que lo restringe al despejar el carácter rígido de los nexos que el sentido clásico de la causalidad había supuesto entre causas y efectos. En suma, lo que la cuántica "restringe drásticamente (es) la forma newtoniana del determinismo" (Bunge, 1997, p. 34).

Lo que estos psicoanalistas[60] desconocen es que esta restricción al concepto de causalidad llevado a cabo por la cuántica no supone en lo absoluto un quiebre o una ruptura radical con la idea de determinismo. Si lo que están buscando es desanudar cierta idea común, aparentemente arraigada en el corpus lacaniano, que lleva a los analistas a sostener en su práctica una especie de creencia no sacra sobre "el destino significante" que tornaría la realidad de los hablantes en un dato cuyo sentido es irreversible, más que apelar a la cuántica deberían (re)pensar el concepto de causalidad a la luz de los debates impulsados por el círculo althusseriano alrededor del materialismo dialéctico y la causalidad estructural elaborada por Marx. Ya que

> la filosofía positivista construida sobre la interpretación usual de la teoría cuántica (y en parte entretejida con ésta), elimina el determinismo pero, al mismo tiempo, elimina también el indeterminismo en sentido ontológico… En

---

[60] Fundamentalmente los colegas de la Asociación Psicoanalítica Argentina, quienes en 2016 realizaron una actividad titulada *Nada fascinante. Encuentro entre la Física Cuántica y el Psicoanálisis*, a cargo de la Dra. Sara Amores, el Dr. José Edelstein y la Lic. Norma Glaubach de Edelstein; aunque también Marcelo Augusto Pérez, quien en su blog personal posteó en 2011 un video suyo sobre *Realidad cuántica e inconsciente lacaniano*. Asimismo, algunos colegas de Apertura, Sociedad Psicoanalítica, como por ejemplo Federico Fresneda, quien en las terceras jornadas internas de la institución -celebradas durante el mes de Noviembre de 2012- presentó un trabajo sobre *El problema de la medición y el deseo del analista*, en el cual alude a la importancia de la física moderna para apuntalar los conceptos psicoanalíticos de causa, tiempo y espacio. O el caso de Alfredo Eidelsztein, referente máximo de dicha institución, quien en 2016 dictó una conferencia en la ciudad de Porto Alegre (Brasil), bajo el título *Lacan y la Física Cuántica*.

rigor, la interpretación empirista lógica de la mecánica cuántica declara que la indeterminación cuántica se refiere de modo exclusivo a los resultados de la observación y no a la materia misma, considerando que la materia es una ficción metafísica carente de sentido (Bunge, 1997, p. 34).

Es verdad que nuestra clínica necesita postular la idea de una indeterminación estructural si no quiere terminar constituyéndose en una estafa o en un llamado (adaptacionista) al orden imperante. Pero no es verdad que esa idea[61] haya que tomarla imperiosamente de una orientación filosófica con la cual nuestra práctica ya saldó sus diferencias en los años ´60, para, precisamente, poder sostener nuestra teoría del sujeto en una vía formal: "...las condiciones de una ciencia no podrían ser el empirismo" (Lacan, 1987, p. 774). Por otra parte, el azar -que en la teoría de Lacan desempeña un papel crucial para pensar la composición tríadica de los significantes en el repartitorio- "a nivel cuántico deja de ser un factor definitivo, y pasa a ser analizado en ulteriores categorías de determinación" (Bunge, 1997, p. 36). Es tiempo de que el psicoanálisis se replantee qué lugar darle al azar, si éste mantiene algún tipo de interés para nosotros o si, a partir de (re)pensar la doctrina de la causalidad estructural a la luz de los desarrollos de Badiou en torno a su idea de la existencia de una dialéctica estructural fuerte y una dialéctica estructural débil, convendría comenzar a pensar qué otro lugar otorgarle dentro de nuestra teoría.

Si acordamos con lo expuesto hasta aquí, debemos afirmar que la causalidad no es sino una forma más entre otras tantas formas de la determinación general. Bunge, por su parte, sostiene que la ciencia moderna opera ontológicamente con ciertas categorías de la determinación que son, en sus propios términos, las siguientes: a- la *autodeterminación cuantitativa* (la determinación del consecuente por el antecedente); b- la *determinación causal* (la determinación del efecto por la causa eficiente, es decir externa); c- la *interacción* (la causación recíproca); d- la *determinación mecánica* (la determinación del consecuente por el antecedente por acción de causas eficientes y acciones mutuas); e- la

[61] Bunge afirma que "la indeterminación cuántica es, pues, una consecuencia de la hipótesis idealista inherente al positivismo moderno" (1997, p. 35). Por nuestra parte, afirmamos la necesidad de volver a decretar que el psicoanálisis no es un idealismo, menos aún una variante del positivismo lógico (neokantismo).

determinación estadística (la determinación de los resultados finales por la acción conjunta de entidades independientes o semi-independientes); f- la *determinación estructural* (la determinación de las partes por el todo, donde el todo no funciona allí como un dato anterior a las partes que lo componen, sino que es determinado a su vez por éstas); g- la *determinación teleológica* (la determinación de los medios por los fines u objetivos) y, por último, h- la *determinación dialéctica* (lo que Bunge llama la *autodeterminación cualitativa*; la determinación de la totalidad del proceso por la síntesis que arroja "la lucha interna" de los procesos opuestos -tesis y antítesis- que lo integran). De esta manera, Bunge trata de demostrar la hipótesis de que la causalidad no es más que una de las formas de la determinación general que la ciencia moderna ha desarrollado para sus explicaciones conceptuales.

No obstante, a pesar de tratarse de un tipo especial de determinismo, todas las formas de éste contienen lo que Bunge llama "componentes esenciales". De todos los componentes descritos por el filósofo como principios, a nosotros nos interesa mayormente uno: el de la legalidad, pues es el que le interesa a la ciencia, y cuyo postulado puede enunciarse de la siguiente manera: "Todo acontecimiento es legal"[62], sea que dicha legalidad la conozcamos o no. Empero, la legalidad resulta insuficiente para explicar el determinismo general. Para no caer en una posición idealista[63] (kantiana o positivista lógica), Bunge propone postular también como principio fundamental del determinismo general el principio de productividad, un principio materialista que proscribe la idea de la creación *ex nihilo*[64], y al cual Bunge llama *principio genético*. Con lo cual, el determinismo general es para Bunge una teoría (ontológica) que se compone de dos principios fundamentales: el de legalidad

---

[62] Por el contrario, en el programa ontológico de Badiou todo acontecimiento es *translegal*, es decir excedentario o suplementario respecto de la ley o la estructura, y no simple negación o abolición de la misma (como pareciera deducirse del enunciado bungeano).

[63] El idealismo ha planteado que las leyes siempre prevalecen sobre los objetos a los cuales éstas se aplican, por lo tanto los objetos resultan concebidos como productos de aquellas.

[64] Bunge cita el principio pronunciado por uno de los primeros filósofos materialistas, Lucrecio, que reza de la siguiente manera: "*Nada sale de la nada ni se convierte en nada.*"

(“nada sucede en forma incondicional ni completamente irregular, o sea, de modo ilegal o arbitrario”) y el de productividad (“nada puede surgir de la nada ni convertirse en nada”). Ambos principios pueden, sin embargo, fundirse en un solo principio general: el *principio de determinación*. Bunge plantea que cualquier teoría que parta de la idea de estructura o que plantee la idea del cambio, además de respetar el *principio de determinación* recibirá el nombre de teoría determinista. Asimismo, propone pensar el *principio causal* como un caso particular del principio de determinación. A pesar de tratarse de un proyecto general bastante cumplido, el filósofo excluye de la idea de determinismo general el caso especial de la contingencia, lo que él llama *el fatalismo*, es decir aquellos casos en que lo acontecido “viola el principio de legalidad” o “sucede con independencia de las condiciones imperantes”.

Badiou, en cambio, en el prefacio al libro de Meillassoux (2015) sobre la necesidad de la contingencia, establece que este problema que ocupó a filósofos de la talla de Hume, Kant, Deleuze y Foucault y que trazó las coordenadas del pensamiento moderno: la “distinción entre la recepción empírica y la constitución trascendental” (Badiou citado en Meillassoux, 2015, p. 16), encuentra en Meillassoux una solución distinta: éste, al igual que Kant, salva la idea de necesidad, incluso la idea de necesidad lógica; pero, al igual que Hume, reconoce que no hay fundamento alguno que resulte suficiente para dar cuenta de la necesidad de las leyes de la naturaleza.

> La demostración de Meillassoux establece que hay una sola cosa absolutamente necesaria: que las leyes de la naturaleza sean contingentes. Este anudamiento totalmente nuevo entre modalidades contrarias instala al pensamiento en una relación en todo diferente con la experiencia del mundo, una relación que deshace al mismo tiempo las pretensiones “necesitantes” de la metafísica clásica y la partición “crítica” entre lo empírico y lo trascendental (Badiou citado en Meillassoux, 2015, p. 17).

La nueva forma planteada por Meillassoux en torno a la idea de contingencia rompe con aquella otra idea de contingencia que plantea que ésta sólo resulta de la imperfección de nuestro conocimiento, tal como lo expresa este filósofo cristiano

> un hecho aparece como contingente porque no somos capaces de remontar el curso de los eventos de un modo preciso, hasta la causa original que lo ha originado. La contingencia física se reduce a contingencia gnoseológica, sentando así las bases para llegar a aceptar un determinismo causal (Martínez, 1995, p. 49).

La noción de causalidad: su historia conceptual

La causalidad Aristotélica

Pasemos ahora a considerar algunas de las características más sobresalientes del principio de causalidad. Tradicionalmente se ha asociado a la causalidad como la única categoría de la determinación, razón por la cual muchas veces se afirma que la ciencia moderna es co-extensiva de la idea de causalidad. Por su parte, los racionalistas afirman que el principio de causalidad es, en rigor de verdad, una necesidad a priori del pensamiento, un "principio regulador" que se presupone a priori. Tal es la creencia de los leibnizianos y de los kantianos, para quienes el principio de causalidad es "una forma del principio de razón suficiente" o bien "un vínculo sintético", es decir "verificable en la experiencia, pero no derivado de ella ni ulteriormente analizable" (Bunge, 1997, p. 51).

El principio causal ha sido formulado a lo largo de la historia de múltiples maneras. Sin lugar a dudas, la primera sistematización que encontramos en la cultura occidental al respecto es la construida por Aristóteles. Según el estagirita, existen cuatro clases de causas: a- la causa material; b- la causa formal; c- la causa eficiente, y d- la causa final. Las dos primeras corresponden a la esfera del ser, mientras que las dos restantes corresponden a la esfera del devenir. La doctrina aristotélica sobre la causalidad perduró activamente para el pensamiento occidental hasta entrado el Renacimiento. Con el surgimiento paulatino de la ciencia moderna, las causas formales y finales comienzan a ser cuestionadas hasta ser prácticamente dejadas de lado y las causas materiales fueron poco a poco siendo dejadas de lado para explicar los fenómenos naturales. La única idea de causa que se mantuvo de aquella primera sistematización fue la de causa eficiente. Este

reduccionismo llevado a cabo durante el Renacimiento se debió, según Bunge, a cuatro razones que podemos resumir de la siguiente manera: a- la causa eficiente es la única causa de las cuatro que puede ser concebida de un modo claro; b- motivo por el cual, es la única causa pasible de ser expresada matemáticamente; c- es la única causa a la que se le puede correlacionar un dato empírico, es decir, la idea de que un suceso produce otro suceso conforme a una legalidad, y d- así entendida, la causa eficiente es la única causa susceptible de regulación. Estas razones tenían que ver con el propósito del hombre de alcanzar o ejercer un completo dominio sobre la naturaleza, "una concepción instrumentalista (pragmática) de la ciencia propiciada por Bacon y sus partidarios" (Bunge, 1997, p. 58). La idea de la causa eficiente es en resumen -como afirma Bunge- la idea del *agente* como factor externo de causación de algo a lo que erróneamente se denomina *paciente*.

La idea moderna de causalidad

Durante la modernidad aparecerán otras formas de concebir la idea de causa eficiente. Por ejemplo, en su obra *Il saggiatore* (1623), Galileo dirá que la causa eficiente es "la condición necesaria y suficiente para la aparición de algo" (Bunge, 1997, p. 59). El filósofo italiano Martínez señala que a partir de los desarrollos del astrónomo toscano asistimos a una transformación radical del concepto de causalidad, el cual, sin embargo, ya venía sufriendo una lenta serie de cambios conceptuales desde el período bajo del medioevo. Para Martínez esos cambios tuvieron que ver con "una transformación compleja, en la que se entremezclan las diversas dimensiones de la acción causal, pasando de una causalidad ontológica, eficiente y metafísica, a una causalidad lógico-fenoménica, formal-nomológica y físico-factual" (Martínez, 1995, p. 41). En suma, a partir de los desarrollos de Galileo la ciencia moderna deviene gradualmente en ciencia experimental, es decir, en conocimiento instrumental y control técnico sobre la naturaleza. Martínez sostiene que más allá de algunas discusiones[65] suscitadas al interior de la academia respecto de si Galileo persigue a

[65] Wallace (1983) y Drake (1981).

pie juntillas o no el planteo aristotélico de las causas, el tratamiento distintivo que éste realiza sobre la idea de causas próximas y causas remotas, o sobre las causas verdaderas o propias y las causas virtuales o impropias, "parecen llevar poco a poco hacia una conceptualización diversa de la causalidad" aunque no se aleje plenamente del planteo aristotélico original.

Para Martínez se trata, en definitiva, de un desplazamiento del centro de la cuestión "hacia cómo hallar las causas concretas de los fenómenos físicos, o sea hacia un tipo de metodología, dirigida hacia la comprensión del mundo físico, que recuerda de algún modo la nueva lógica empírica de Francis Bacon" (Martínez, 1995, p. 45). Indudablemente, el nombre de Galileo marca un antes y un después en relación al concepto de causalidad; no porque su posición al respecto haya sido absolutamente revolucionaria, sino porque su pensamiento alrededor de dicho concepto hizo que los aspectos clásicos y modernos que le atañen pervivan de manera entremezclada originando poco a poco una serie de modificaciones en el significado de las nociones causales. La visión platónica de Galileo -su concepción matemática del mundo- reforzará la idea del determinismo causal al mismo tiempo que favorecerá el ulterior surgimiento de uno de los dos elementos fundamentales de la causalidad en la ciencia moderna reseñados por Bunge, el de la legalidad. "La causalidad de la ciencia moderna es una causalidad nomológica, que se presenta fundamentalmente como *ley causal*" (Martínez, 1995, p. 51-52).

Tal como sostiene Martínez, la idea de una necesidad lógica y la dimensión formal-matemática de la causalidad galileana terminarán por acoplarse enteramente en la conceptualización moderna de la causalidad. El ejemplo más palmario de tal situación quizá sea el de Isaac Newton, considerado por muchos como "el más grande genio que ha existido…" (por ejemplo, por Lagrange,)[66]. Los tres aspectos que reseña Martínez en su escrito sobre la causalidad galileana (la necesidad del principio causal, la dimensión lógico-formal y la perspectiva mecánica) actúan como los elementos principales que contribuyeron durante la modernidad a forjar una visión de la realidad física encuadrable en el mecanicismo racionalista.

[66] Joseph Louis Lagrange (1736-1813), es uno de los físicos matemáticos más destacados de la historia.

> Así, esta primera reducción de la causalidad a la necesidad determinista abre paso a una consideración prevalentemente lógica, que de algún modo anuncia una visión fenoménica de las relaciones causales. La dimensión matemática refuerza la necesidad y la universalidad de la relación causal, que al ser tratada fundamentalmente desde un punto de vista formal, propicia la consideración nomológica de la causalidad. Por último, la reducción de la acción causal a una acción mecánica, concebida como transferencia de un contenido físico de tipo casi sustancial, excluye de la imagen del mundo físico las dimensiones metafísicas, planteando el conocimiento de la naturaleza como una empresa que se realiza a un nivel puramente empírico y factual (Martínez, 1995, p. 57-58).

Así concebida, la causalidad galileana se organiza como una especie de antecedente moderno de la causalidad en sentido leibniziano, humeano y hasta kantiano.

La crítica del romanticismo

En función de ir acercándonos a nuestro propósito, que no es otro que el de (re)pensar la doctrina de la causalidad estructural a la luz de los desarrollos de Alain Badiou, daremos un salto en la historia conceptual de la causalidad. Hablaremos de la crítica llevada a cabo por el romanticismo contra la idea racionalista de la unidireccionalidad de la causalidad y de la querella que éste movimiento cultural originado en Europa supo erigir en contra de la dependencia lineal y unilateral del efecto con respecto a la causa -lo que Bunge llama la "asimetría entre "*actio*" y "*passio*": condición esencial de la causalidad" (clásica)-, al entender que el principio causal promovido por el mecanicismo racionalista, si bien toma en cuenta la idea de actividad, no considera en absoluto relevante la idea de *reactividad*. Esta categoría,

> ahora universalmente aceptada en ciencia, era una completa novedad a fines del siglo XVIII; algunos filósofos del siglo siguiente, y aun del actual, llegaron hasta el punto de considerar la acción mutua como algo ridículo: así ocurrió,

> por ejemplo, con Schopenhauer. Sin embargo, la más simple de las teorías físicas fundamentales -la dinámica- tiene un principio básico que no sólo expresa la existencia de una reacción correspondiente a cada acción, sino que expresa hasta la igualdad cuantitativa de ambas (Bunge, 1997, p. 216).

Bunge sostiene que si bien la crítica del romanticismo a la unidireccionalidad de la causalidad fue positiva, su tono excesivo y su carácter anticientífico hicieron que dicha crítica se desluciera casi por completo. Pese a ello, Bunge reconoce la existencia de tres propuestas distintas en relación a la idea de *reactividad* (o acción recíproca) de la causalidad: a- la primera, entiende que ambas categorías funcionan en un pie de igualdad; b- la segunda, en cambio, subsume la idea de la interacción (la *reactividad*) bajo la causalidad, y c- la tercera, invierte los términos de la subsunción y sugiere que es la causalidad la que queda subsumida bajo la interacción (la *reactividad*). Para Bunge, la primera propuesta aparece encarnada por el pensamiento de Kant; la segunda, por el pensamiento de Bertrand Russell, quien ha tendido a pensar el vínculo causal a partir de una de sus posibles formas, nos referimos a la invariancia estructural, es decir el principio de identidad entre la estructura de la causa y la estructura de los efectos; y, la tercera, por el pensamiento de Hegel. Bunge entiende que Kant

> comprendió que la causación no agota la determinación: por ello incluyó la acción recíproca en su tabla de categorías, si bien retuvo las nociones escolásticas de agente y paciente. Además la acción recíproca era para Kant la ley fundamental de la coexistencia, que brindaba una imagen interconectada del mundo en un momento dado (Bunge, 1997, pp. 230-231).

Aquello que en el ensayo de Meillassoux se denomina el correlacionismo, principio trascendental kantiano que sentó -como afirma Badiou en el prefacio de dicho ensayo- coordenadas muy precisas para el pensamiento moderno.

En cuanto a Hegel -un autor cuyo pensamiento reviste indudablemente mayor interés para nuestro propósito-, Bunge entiende que el filósofo idealista alemán planteó la causalidad no como algo exterior a la acción recíproca, a la interacción, sino como un caso particular de ésta, es decir,

> describió la acción recíproca como *gegenseitige Kausalität* (causación recíproca) y además consideró la interacción como una etapa de un proceso. Según Hegel, pues, la causa y el efecto no son sino los dos polos de la categoría de interacción, que realiza la relación causal en su completo desarrollo. Por otra parte, en el sistema hegeliano… la categoría de la interacción goza de una condición ontológica, mientras que Kant la había tratado junto con las restantes categorías como un elemento puramente gnoseológico y hasta como anterior a la experiencia (Bunge, 1997, p. 231-232).

Algunos de los discípulos de Hegel, fundamentalmente los de orientación materialista (Bunge se refiere puntualmente a Engels), no solo conservaron la idea de interacción sino que la profundizaron hasta el punto de concebir la conexión entre la causa y el efecto no

> como una antítesis irreconciliable sino como un estadio (o *momento*, en la jerga hegeliana) de una conexión cambiante y multilateral: la causa y el efecto "se confunden cuando contemplamos esa acción y reacción universal en que las causas y los efectos cambian eternamente sus lugares, de modo que lo que es efecto aquí y ahora será causa allí y luego, y viceversa" (Engels citado en Bunge, 1997, p. 232).

Bunge entiende que los sucesores dialécticos del idealismo hegeliano (Marx y Engels), aun cuando hicieron especial hincapié en la idea de interacción como "categoría dominante", no impugnaron completamente la idea del nexo causal sino que convinieron acerca de la importancia de reconocer su acción durante los momentos de crisis.

El determinismo causal se encuentra regido por el principio peripatético "*Omne quod movetur ab Alio movetur*" ("Todo lo que se mueve es movido por algún otro"; ¿o deberíamos decir Otro?). Máxima que bien podría caberle a la ontología lingüística, pues no sólo permite concebir la idea de un otro/Otro que mueve performativamente algo, sino que, a partir de dicha performance, ese algo alcanza un ser: *es*. Este principio resulta crucial tanto para una posición teológica como para una posición ontológica clásica (metafísica) o de sentido común. No así para nuestra pretendida posición ontológica de orientación matemática y que oportunamente hemos juzgado como una posición crucial para el por-venir del psicoanálisis.

Bunge señala que para el determinismo causal "nada puede moverse por sí solo, nada puede cambiar por cuenta propia, sino que todo cambio revela la presencia de una causa eficiente, de un agente que obra de modo extrínseco sobre el paciente" (Bunge, 1997, p. 251). Empero, el determinismo causal moderno resulta, en cierto sentido, más restringido que la doctrina aristotélica de las causas. Desde nuestra perspectiva, el mayor obstáculo que el determinismo causal moderno presenta es su imposibilidad de pensar la emergencia de lo nuevo sin tener que apelar para ello a la idea de un agente externo (causa eficiente externa). Impedimento en el que cae por no aceptar el carácter semoviente e intrínseco de la causación, aquello que Spinoza[67] y Marx, entre otros, teorizan como causa inmanente. "La fórmula que resume esta versión extrema del causalismo es la siguiente: Nada hay en el efecto que no haya estado antes en la causa" (Bunge, 1997, p. 290).

Si la causa es pensada como simple yuxtaposición de factores externos y no como una síntesis de factores internos, y si el efecto es pensado simplemente como un elemento

[67] Macherey (2014) dice que Hegel realiza una especie de lectura sintomática de Spinoza, pues "busca en la doctrina los signos de una verdad que se anuncia y, al mismo tiempo, descubre la forma real de su ausencia, los obstáculos que se oponen a su manifestación y obligan a hablar de ella solamente por defecto" (p. 34). Si bien Macherey, al igual que Hegel, afirma que hay en Spinoza una orientación hacia el saber absoluto, y que dicha orientación (materialista, inmanente y universal) que busca, finalmente, establecer la identidad entre ser y pensar, parte de la idea de causa sui, el autor de *Hegel o Spinoza* cree que Hegel se equivoca cuando expresa que "si Spinoza hubiese seguido desarrollando lo que esta *causa sui* implica, no llegaría, como llega, a la conclusión de que la substancia es lo inmóvil (*das Starre* = lo rígido)" (Macherey, 2014, p. 34). Por el contrario, apoyándose en los desarrollos de Marcial Gueroult (1968), Macherey expresa que el concepto de *causa sui* no tiene verdaderamente en Spinoza un valor inicial fundador: no representa una especie de verdad primera, un principio en el sentido cartesiano, a partir del cual el conjunto del sistema podría ser desarrollado como a partir de un germen de verdad. La *causa sui* es una propiedad de la substancia y se explica por ella. Si Spinoza no supo, o no pudo, desarrollar el concepto de la *causa sui*, es porque éste, tal como él lo había definido, no contenía nada más que una identidad abstracta e indiferente de sí a sí, en la que el Sí no es nada más que lo que es ya en su comienzo, sin posibilidad de un pasaje real hacia sí, de un movimiento inmanente que no sea el de su pura y simple desaparición (Macherey, 2006, pp. 34-37).

pasivo, incapaz de “agregar algo propio al vínculo causal” (1997, p. 290), entonces -como señala Bunge- los efectos preexisten en sus causas, es decir,

> *sólo cosas viejas pueden resultar del cambio*. Un mundo que funcionara de acuerdo con un patrón estrictamente causal sería tal y como el que imaginaron los yogis, los tomistas y los newtonianos del siglo XVIII, a saber, un universo sin historia, el cual no evolucionaría en ningún sentido y describiría (como Hegel dijo de la naturaleza) un círculo perpetuo según el modelo del movimiento aparente de los astros (antes de que la condición “corruptible”, mutable, de éstos fuera descubierta por Tycho Brahe y Galileo (Bunge, 1997, p. 290).

La impronta germinal que las escuelas peripatéticas le han impreso a la idea de la causalidad ha logrado, sin embargo, conservarse con cierta vigencia en algunas corrientes de pensamiento moderno y contemporáneo. Para estas posiciones deudoras de la doctrina aristotélica, la razón del cambio no se debe más que a una actualización de lo que siempre ha estado presente de manera oculta, es decir en potencia. Dicho de otra manera, la manifestación del cambio se debe al pasaje de una potencia al acto por influencia de una causa eficiente. Esta concepción germinal de la causalidad ha sido promovida por los estoicos, por Agustín y por Leibniz. Con la salvedad de que la teoría del germen, en contraposición con la teoría de la actualización, no supone el carácter externo o extrínseco de la causa eficiente sino que admite la idea de un “desarrollo interno”.

Finalmente, nos parece importante mencionar algunas de las consecuencias ontológicas y epistémicas señaladas por Bunge que se deducen de asumir una posición peripatética en relación a la doctrina de la causalidad: a- postular la separación entre la substancia y los atributos -“la primera como el *ens* incalificado de los escolásticos y las propiedades como ideas platónicas”- (Bunge, 1997, p. 283); b- reclamar la idea de un sustrato (material) para poder postular la existencia de los atributos -“como las formas de Aristóteles, que son inherentes a una “materia” pasiva sin poseer ellas mismas existencia autónoma” (1997, p. 283)-, y c- insistir en desigualar la existencia de los predicados de la existencia del sustrato: los primeros pueden existir por sí mismos mientras que el segundo siempre es contingente.

> En todos estos casos la sustancia y los atributos se consideran inmutables, como si hubiera en el mundo una provisión limitada de diferentes cualidades o propiedades que pudieran sumarse exteriormente y adherirse a la *re substante* como etiquetas ya preparadas (Bunge, 1997, p. 283).

En suma, asumir una posición así respecto de la doctrina de la causalidad supone quedarse sin posibilidad de pensar la emergencia de lo nuevo, o, lo que resulta aún peor, negar la existencia del cambio radical.

La pregunta que brota entonces es qué clase de doctrina de la causalidad requerimos en nuestra práctica para pensar la emergencia de lo nuevo, y no caer en una posición pesimista, nihilista o melancólica. Para nosotros, la idea de causalidad -su doctrina- representa un aspecto fundamental de toda teoría del cambio. Y el psicoanálisis ciertamente lo es: el psicoanálisis representa todavía y a pesar de su sintomático presente una de las teorías más revolucionarias del cambio; su clínica -y su ética- así lo demuestran de un modo contundente cuando ésta es conducida conforme a los principios que entendemos deben orientarla: una teoría formal del sujeto (consecuente con el descubrimiento freudiano de lo inconsciente), una ontología matemática (que, a la manera de una teoría general, contenga y estabilice nuestra teoría formal del sujeto y evitar así posibles recaídas en posiciones positivistas y humanistas) y una doctrina de la causalidad que responda fielmente a la idea de una dialéctica materialista en sentido fuerte.

Althusser y la causalidad estructural

Como señalábamos más arriba, retomar la huella dejada por Althusser y algunos de sus discípulos es una tarea ineludible para nuestra empresa, para intentar dar un paso más en relación a nuestra pregunta anterior. Si bien la obra de Althusser ha sido señalada recurrentemente como objeto de crítica por parte de algunos sectores de la intelectualidad política y filosófica (académicos o no), Panach (1971) afirma que dos de los muchos reproches que se le han dirigido al viejo maestro marxista tienen que ver, precisamente, con los conceptos de causa y determinación. La primera recriminación alude al hecho de

haber repuesto un nuevo tipo de causalidad (la causalidad estructural), en lugar de acabar con el viejo concepto de causa, y la segunda apunta a la intención de pretender compatibilizar el concepto de estructura con la idea de determinación. Para Panach ambas querellas no tendrían asidero lógico, pues parten de una presunción que si bien no podríamos clasificar como definitivamente falsa tampoco podríamos especificar como completamente verdadera. Nos referimos al hecho de que habitualmente se encasille la obra de Althusser dentro del movimiento estructuralista, cuando se sabe que su posición como autor y su pensamiento han tenido distintas aristas y un grado tal de complejidad que obligan a (re)pensar dicho encasillamiento[68]. En síntesis, Althusser asume y no asume una posición estructuralista. No puede decirse que todo su pensamiento sea reconocible bajo el signo de la tradición estructuralista francesa de la segunda mitad del siglo XX.

Althusser sostuvo, ante todo, una posición teórica marxista. Esto es lo que no puede pasarse por alto. De hecho, los editores de *Leer El Capital* expresan en su presentación al libro de Althusser que el propósito de esta obra colectiva[69] (que, en principio, sólo sería un seminario inscripto en el marco de las actividades formativas de investigación para los alumnos de la sección de filosofía, durante el año escolar 1964-1965) era, por un lado, (re)leer en clave crítica los conceptos marxistas para aplicarlos al campo de las ciencias humanas; por otro, (re)fundir las categorías de la dialéctica a la luz de la nueva doctrina de la causalidad, la causalidad estructural, para la cual fue necesario previamente una

---

[68] El propio Althusser advierte en una nota (la primera) escrita en la introducción de *Leer El Capital* que "a pesar de las precauciones que tomamos para distinguirnos de lo que llamaremos la ideología estructuralista, a pesar de la intervención decisiva de categorías ajenas al estructuralismo (determinación en última instancia, dominación/subordinación, sobredeterminación, proceso de producción, etc.), la terminología que empleamos estaba a menudo demasiado "próxima" a la terminología estructuralista, como para no provocar, a veces, equívocos o malentendidos" (Althusser y Balibar, 1969/2004, p. 18).

[69] Quienes participaron de las discusiones suscitadas durante las reuniones del seminario, de la investigación y traducción de escritos de Marx y de la posterior publicación de los resultados fueron, en distinta medida, Louis Althusser, Etienne Balibar, Jacques Ranciere, Pierre Macherey, Roger Establet, Ives Duroux, Jean-Claude Milner y Robert Linhart.

meditación sobre los efectos del psicoanálisis más allá de la clínica y, en particular, sobre el concepto freudiano de sobredeterminación. Finalmente, el tercer objetivo del seminario fue “la búsqueda de una política comunista, de orientación spinozista”.

A partir de la (re)lectura de Marx llevado a cabo durante los años ´60, Althusser elabora la idea de que mediante el método de pensamiento elaborado por Marx se puede acceder al conocimiento de una estructura,

> cuyos elementos no se encuentran situados en un plano homogéneo: una estructura compleja con variedad planos, profunda y articulada, entre cuyos elementos la determinación no puede ser mecánica y transitiva, pues la heterogeneidad del espacio no lo permite, ni expresiva, porque ninguna esencia interna está presente” (Panach, 1971, p. 86).

Althusser señala que Marx desplegó para el conocimiento científico un tercer continente: el continente Historia. “La apertura de este nuevo continente provocó una revolución en la filosofía. Esta es una ley: la filosofía está siempre ligada a las ciencias. Esta revolución se llama materialismo dialéctico” (Althusser y Balibar, 1969/2004, p. 7). Con Spinoza y con Marx, efectivamente -como observa Althusser-, surge otra forma de pensar el mundo, el discurso, la historia. En suma, aquello que el filósofo francés llama “una teoría de la diferencia entre lo imaginario y lo verdadero” (Althusser y Balibar, 1969/2004, p. 22).

> ¿Es preciso añadir que una vez rota la complicidad religiosa establecida entre el Logos y el Ser, entre ese Gran Libro que era el Mundo en su propio ser y el discurso del conocimiento del mundo, entre la esencia de las cosas y su lectura… al fin se hacía posible una nueva concepción del discurso? (Althusser y Balibar, 1969/2004, p. 23).

Lo que estos autores posibilitaron en definitiva (Marx sobre todo) no fue otra cosa que una nueva forma de lectura. Esta nueva metodología de lectura consiste en, como el propio Althusser lo desarrolla en *Leer El Capital*, advertir la coincidencia forzosa y paradójica que hay entre el “no-ver” y el “ver” en el mismo acto de “ver”, es decir, “la relación necesaria que une lo visible y lo invisible”. Del mismo modo que en nuestra práctica podemos plantear la relación obligada e inextricable entre lo simbólico y lo real. A su vez,

tiene que ver con aquello que Althusser toma de Freud, el sentido no-dicho en lo dicho (y viceversa) y que funciona como una especie de doble discurso: lo inconsciente, el saber no-sabido. Esta nueva lectura entonces, desarrollada por Marx y por Freud -y llamada *sintomática* por Althusser-, consiste en restaurar ese otro discurso "portador de vacíos" y de la producción de su propia pregunta a partir de la respuesta para, de esa manera, dar cuenta de "la ceguera": ese punto ciego, de imposibilidad de ver lo que, sin embargo, se ve; es decir, el no-ver interior al propio ver. La lectura sintomática permite "hacer consciente lo inconsciente".

A su vez, esta nueva lectura obliga a (re)pensar el acto de ver: "la vista es (a partir de ahora) el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la relación de reflexión inmanente del campo de problemáticas con sus objetos y sus problemas" (Althusser y Balibar, 1969/2004, p. 29). La visión sufre así un cambio de paradigma, un cambio de terreno: ya no depende de la facultad excelsa de alguien para atender a tal o cual problema sino que pasa a depender de las condiciones materiales de existencia que bordean al objeto y su conjunto de problemas, las cuales, a su vez, dependen de las condiciones de producción. Althusser lo expone en estos términos:

> ya no es el ojo (del espíritu) el que ve lo que existe en el campo definido por una problemática teórica, (sino que) es ese campo mismo el que se ve en los objetos o problemas que define. La misma relación que define lo visible define lo invisible, como su reverso de sombra. El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido (Althusser y Balibar, 1969/2004, p. 30).

El interés de esta nueva relación entre lo visible y lo invisible pasa por comprender que lo invisible ya no puede ser pensado como "lo exterior a lo visible, las tinieblas exteriores de la exclusión, sino las tinieblas interiores de la exclusión, interior a lo visible mismo puesto que es definida por la estructura de lo visible" (Althusser y Balibar, 1969/2004, p. 30). Lo invisible exterior del campo está contenido como tal en el interior visible del propio campo, relación que Lacan teoriza bajo el concepto de *extimidad*. Esta doble lectura o lectura sintomática exige, a partir de este cambio de terreno, una nueva doctrina de la

causalidad: “la causalidad estructural”, sin la cual no nos resultaría posible hacer presente lo ausente.

Althusser plantea que si a este campo de fenómenos nuevos que nos atañen ya no se lo puede continuar pensando simplemente como un “espacio plano”, sino como un “espacio profundo y complejo” (1969/2004, p. 197), los fenómenos que están determinados por dicha complejidad y profundidad ya no podrán continuar siendo explicados a partir del viejo concepto de causalidad lineal. Se requiere en consecuencia una nueva forma de causalidad que nos autorice a pensar y teorizar “la determinación por una estructura”, en donde lo visible y lo invisible, al estar trabados en una relación nodal inextricable, inmanente a la situación del campo, exigen un trabajo de rodeo y reducción conceptual que den cuenta de aquello que se sustrae a nuestro entendimiento sensible.

El objeto es real, por lo tanto no hay forma de definirlo a través de su apariencia inmediata, sino que “por la producción del concepto de este objeto” (Althusser y Balibar, 1969/2004, p. 199). Althusser señala que si bien esta exigencia epistémica ha sido advertida por amplios sectores de la ciencia moderna, continua siendo imperioso desactivar todas las formas de empirismo posible -sus desvíos ideológicos- que perviven veladamente tanto en el campo de la ciencia como en los campos de la filosofía y la política. La pregunta que se formula entonces Althusser al dar cuenta del cambio de terreno que ha significado la (re)definición conceptual del objeto es

> ¿por medio de qué concepto puede pensarse el tipo de determinación nueva, que acaba de ser identificada como la determinación de los fenómenos de una región dada por la estructura de esta región? De manera más general: ¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de los elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos y todos los efectos de estas relaciones, por la eficacia de esta estructura? Y a fortiori, ¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante? Dicho de otra manera, ¿cómo definir el concepto de causalidad estructural?” (Althusser y Balibar, 1969/2004, p. 201).

Aquí es donde nuestro filósofo apela al concepto freudiano de sobredeterminación como un "empréstito necesario" (1969/2004, p. 203) para, a partir de él, lograr explicar cómo funciona, finalmente, la determinación de una estructura por otra estructura.

El concepto freudiano de sobredeterminación y la recepción althusseriana

Bosteels (2007) plantea que la finalidad de Althusser al tomar prestado el concepto psicoanalítico de la sobredeterminación consiste en poder preguntarse "cómo una estructura de hecho *aprehende* la historia y se *vuelve* historia" (Bosteels, 2007, p. 36). La hipótesis de Althusser era que este concepto era pasible de ser rastreado y localizado de alguna manera, quizá implícitamente, en las investigaciones y escritos de Marx y de Lenin. Por lo tanto, era cuestión de recuperarlo haciéndolo salir a la superficie y pro-ducir a través suyo una teorización que dé cuenta del modo en que historia y estructura se encuentran imbricados mutuamente, formando un nudo del cual resulta imposible decir que uno sea "un hecho empírico concreto" y el otro "un principio ontológico o trascendental abstracto" (Bosteels, 2007, p. 36). Althusser lo expresa de la siguiente manera:

> La sobredeterminación designa la calidad esencial siguiente en la contradicción: la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura dominante del todo complejo. Esta "situación" no es unívoca. No es ni la sola situación "de derecho" (aquella que ocupa en la jerarquía de instanciasen relación con la instancia determinante: la economía en la sociedad) ni su sola situación "de hecho" (si, en la etapa considerada, es dominante o subordinada), sino la relación de esta situación de hecho con esta situación de derecho, es decir, la relación misma que hace de esta situación de hecho una "variación" de la estructura, dominante, "invariante" de la totalidad (Althusser y Balibar, 1969/2004, p. 173).

El politólogo Daín (2011) afirma que el concepto de sobredeterminación se erigió rápidamente como uno de los pilares fundamentales del pensamiento materialista de la época, puesto que al tiempo que posibilitó pensar la lógica combinatoria del juego de la

ausencia y la presencia, posibilitó el comienzo de la puesta en forma de una nueva doctrina sobre la causalidad, con la cual se buscará pensar la existencia de la estructura en sus efectos. Subsiguientemente, el concepto de estructura habrá de sufrir algunas transformaciones: ya no podrá ser pensado como una instancia exterior que vendría a transformar el régimen relacional entre los objetos.

> La ausencia de la causa en la causalidad metonímica de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos…; es al contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en sus efectos (Althusser y Balibar, 1969/2004, pp. 203-204).

Como afirma Daín, el sentido otorgado por Althusser a la noción de sobredeterminación le permite obtener una doble ganancia: por un lado, dar cuenta de la ruptura epistemológica consumada por el marxismo; por el otro, construir nuevas coordenadas para el pensamiento político de la época, autorizando una orientación crítica a la concepción clásica de la teoría social y su idea de determinación. Una nueva perspectiva desde la cual el sentido de toda práctica social pasa a ser pensado como el resultado de una configuración discursiva particular. A su vez, esta nueva perspectiva inaugura la posibilidad de pensar la contingencia como un elemento necesario del sistema, lo cual reconfigura todo el terreno sobre el cual apoyar y pensar los demás conceptos políticos y filosóficos. Lo que Daín demuestra a partir de sus investigaciones es que la sobredeterminación no es equiparable ni a la idea de multicausalidad ni a la idea de pluralidad, como tampoco podría comparársela con la idea de cadena causal. Por el contrario, la sobredeterminación pone de manifiesto a través de su apertura constitutiva que no existe una literalidad última, al tiempo que tensiona cualquier intento de distinción entre un interior y un exterior del sentido. Si bien otros autores antes de Althusser -como Herbert Marcuse y Theodor Adorno, por citar sólo algunos- ya habían elaborado nudos conceptuales entre la teoría social y el psicoanálisis, fue aquel quien, a partir de la relectura lacaniana de Freud, tomó el concepto freudiano de sobredeterminación para, por un lado, revisar y diferenciar la idea de contradicción en Hegel y en Marx, y, por el otro, caracterizar el campo de lo social como una totalidad compleja estructurada. En consecuencia, la articulación entre este concepto psicoanalítico y una matriz materialista de pensamiento compuso ciertas condiciones a partir de las cuales la

idea de causalidad comenzó a pensarse de forma distinta. Tema clave que, como anunciamos al inicio de este apartado, desarrollaremos más adelante y que alude directamente a la posibilidad misma del (re)comienzo del materialismo dialéctico, piedra de toque para el por-venir del psicoanálisis de orientación lacaniana.

Bosteels sostiene que "la lógica de la sobredeterminación se ha convertido gradualmente en la piedra angular de un discurso teórico unificado que hoy en día constituye una de las doctrinas más potentes de toda la teoría y la filosofía" (Bosteels, 2007, pp. 54-55). Esta nueva doctrina de la causalidad plantea la idea inmanentista de una causa que aun cuando se encuentre siempre ausente (sustraída) se hace presente a través de sus efectos. Sin embargo, la estructura no funciona -en tanto causa ausente- como una especie de esencia exterior a los fenómenos, sino más bien como "la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura" (Althusser y Balibar, 1969/2004, p. 204). Lo cual implica que los fenómenos no puedan ser pensados como una pura exterioridad de la estructura. Por el contrario, esta nueva idea de la causalidad como causalidad estructural es lo que nos ha posibilitado recuperar el sentido spinoziano de la causalidad inmanente; un sentido que, según el propio Althusser, estuvo largamente despreciado por la historia del pensamiento filosófico occidental, y que, a partir de los desarrollos de Marx, encuentra una especie de segunda oportunidad.

Por nuestra parte, insistimos una vez más en la ganancia que conlleva la utilización en este punto del concepto lacaniano de *extimidad*[70] para dar cuenta de ese juego de alternancia planteado por Marx en relación al par de opuestos "interior" vs "exterior" (o "ausente" vs "presente"), y que son el principio inaugural de la estructura y su conceptualización inmanente. Antes de esta nueva fórmula explicativa, hubo sin embargo dos modelos que buscaron dar cuenta de esa eficacia: "el modelo de la causalidad transitiva de origen galileano y cartesiano y el modelo de la causalidad expresiva de origen leibniziano, retomado más tarde por Hegel" (Althusser y Balibar, 1969/2004, p. 205). Ambos modelos, señala Althusser, se organizaban -más allá de sus divergencias- a partir de un fondo común

[70] Neologismo de valor conceptual acuñado por Lacan para dar cuenta de la relación de exclusión interna en la que se encuentra el término de doble función.

que era la distinción clásica entre esencia y fenómeno. Incluso Marx pareciera no haber podido escapar del todo a ese horizonte terminológico y semántico.

Es por esta razón que Althusser se empeña en tratar de subvertir algunos de los términos que dan cuenta de la teoría marxista, como por ejemplo “la categoría ideológica (religiosa) de génesis” (Althusser, 1966, p. 1), que refiere a la teoría del germen -mencionada más arriba- y a la que nuestro filósofo intenta reemplazar por la idea de genealogía para, luego, definir mejor qué debe entenderse por causalidad estructural cuando hablamos de ella: es aquella doctrina de pensamiento en la que un elemento cualquiera puede ser concebido como efecto estructural, en la que

> un efecto B (que es considerado como elemento) no es el efecto de una causa A (de otro elemento), sino el efecto de un elemento A en tanto que este elemento A está inserto en las relaciones que constituyen la estructura en la que está “prendido” y situado A. Esto, en términos simples, quiere decir que para comprender la producción del efecto B no basta con considerar la causa A (inmediatamente precedente o claramente en relación con el efecto B) aisladamente, sino la causa A en tanto que elemento de una estructura en la que ocupa un lugar, en tanto que, por tanto, sometida a las relaciones estructurales específicas que definen la estructura en cuestión. Una forma muy sencilla de la causalidad estructural aparece por ejemplo en la física moderna cuando hace intervenir el concepto de campo y pone en marcha lo que podemos llamar la causalidad de un campo. Es de suponer que, del mismo modo, en el análisis, un efecto (un síntoma) sólo es inteligible como el efecto de la estructura del inconsciente. No es tal acontecimiento o tal elemento A, sino la estructura definida del inconsciente del sujeto, el que produce tal efecto B (Althusser, 1966, p. 2).

No obstante, Althusser no deshecha la causalidad mecánica lineal al expresar el principio general de la causalidad estructural, sino que -a diferencia de Hegel, que intentó desprender la causalidad estructural a partir de la causalidad mecánica- piensa la producción del límite y de todos los objetos que la primera arroja como una determinación de la segunda: “quería sólo indicar el principio de esta doble causalidad y de su

articulación, en la que la causalidad estructural es determinante de la causalidad lineal" (Althusser, 1966, p. 4).

La noción de estructura

A estas alturas de nuestro desarrollo, queda claro que la nueva doctrina de la causalidad estructural obliga indefectiblemente a revisar el concepto de estructura. Un concepto que si bien supo encontrar en el programa estructuralista francés una forma específica determinada, es tiempo que los psicoanalistas dejemos de naturalizar su sentido o de afirmar que al tratarse de un concepto clave para nuestra clínica estamos tan familiarizados con él que somos capaces de aplicarlo "a ojos cerrados". Precisamente por ello nos parece oportuno hacer alguna mención al respecto, aun cuando no sea nuestro principal propósito. Trataremos, al menos, de señalar algunos de los aspectos dilemáticos que conciernen al empleo de dicho concepto y que, de alguna manera, esperamos nos sean de utilidad para continuar reflexionando alrededor de nuestro asunto nodal: la teoría del sujeto, la conjetura antifilosófica (entendida como ontología matemática) y la doctrina de la causalidad estructural. Un nudo vital para el por-venir de nuestra práctica psicoanalítica de orientación lacaniana.

Steimberg plantea en un artículo suyo titulado "De la identidad a la diferencia. Althusser y la causalidad estructural" (2016) que existe una orientación estructuralista dentro del movimiento estructuralista francés que tiende a pensar las estructuras como inmanentes a las prácticas que estructuran, es decir "…poniendo el acento en su mutuo entrelazamiento". Steimberg señala así que para Althusser la estructura equivale a un determinado modo de producción. Por lo tanto, cada práctica depende de ese modo de producción que es su estructura misma, mientras que la diferencia entre las distintas estructuras estaría dada por el objeto al cual dichas estructuras se aplican. De esta manera, la sociedad en su conjunto puede ser considerada como una totalidad compleja y estructurada (nosotros agregaríamos que esa totalidad es incompleta, aunque en apariencia pueda resultar paradójico expresarlo en estos términos), consistente básicamente en "un conjunto de combinaciones de

elementos (los cuales… caracterizan a cada una de las prácticas) que se relacionan entre sí" (Steimberg, 2016, p. 99). Como lo expresa el propio Althusser en la *Revolución teórica de Marx*, "…esta reflexión sobre la estructura articulada dominante que constituye la unidad del todo complejo… [es] el rasgo más profundo de la dialéctica marxista, aquel que traté de expresar anteriormente a través del concepto de sobredeterminación" (Althusser, 2004, p. 171).

A su vez, Steimberg va a plantear la definición de estructura que puede inferirse de la teoría del signo de Ferdinand de Saussure a partir de lo que Milner (2003) trabaja como dimensión ontológica presente en la obra del lingüista ginebrino y que este denomina una "ontología diferencial", aludiendo al salto producido por el reemplazo del principio de identidad por el principio de oposición. Saussure establece en su *Curso de lingüística general* que "*en la lengua no hay más que diferencias*" (1976/1985, p. 120). Para Steimberg, esta tesis del suizo es la razón del cambio de principio, la razón de que no se pueda

> separar un elemento simbólico del conjunto de diferencias que lo definen. Es decir que… no hay elementos preexistentes a las oposiciones en las que cobra su espacio. En otras palabras, tanto el sistema como los elementos son series y combinaciones de diferencias, y solo estas series y combinaciones. Esta definición de sistema es la que más se ajusta a lo que bajo el estructuralismo se denomina estructura. Se denomina entonces estructura a un conjunto de elementos definidos según sus mutuas diferencias y, como se dijo, ontología diferencial a la que sugiere que cualquier identidad, por supuesto que también la de una estructura *qua estructura*, es el producto de un conjunto de oposiciones con otros elementos con los que entra en relación (se trate de vínculos de parentesco, de comidas, de la lengua o de un conjunto de prácticas) (Steimberg, 2016, pp. 103-104).

En suma, el problema de la causalidad estructural es un problema teórico que encuentra nuevos elementos para ser pensado; por un lado, la idea freudiana de la sobredeterminación (que, como observa el autor, se enmarca para el filósofo francés dentro del materialismo histórico y dialéctico), y, por el otro, la ontología diferencial inferida de la idea

saussureana de sistema. Steimberg plantea así que la estructura no es otra cosa que "el nombre de esa red de relaciones, los nodos que teje ese conjunto de diferencias, y nada más que eso" (Steimberg, 2016, p. 109). Esto es lo que Althusser resuelve destacar para reformular el concepto de estructura presente en la teoría de Marx, y teorizar esa nueva forma de la causalidad que es la causalidad estructural. Esto es lo que nosotros, los psicoanalistas, también deberíamos resaltar si pretendemos (re)penar el tránsito sufrido por la doctrina de la causalidad estructural en el psicoanálisis de orientación lacaniana.

Crítica a la doctrina de la causalidad estructural

Por su parte, Badiou afirma señeramente en un artículo suyo publicado en 1969 bajo el título "El (re)comienzo del materialismo dialéctico" que

> el problema de la causalidad estructural, problema de "la determinación de los fenómenos de una región dada por la estructura de esta región", y más precisamente, dado que cada instancia en sí misma es una forma combinada, problema de la "determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante", se encuentra de esta manera colocada en la forma que le asigne el MH (materialismo histórico): *unidad descentrada* entre la combinación de las instancias -"estructura de desigualdad con dominante específica del todo complejo siempre-ya-dado" -y la determinación-desplazamiento de ese todo -"proceso complejo"- por una práctica representada pero sin otra existencia que la de su efecto. Este problema, que según Althusser "resume… el prodigioso descubrimiento científico de Marx… como una extraordinaria cuestión teórica *contenida* en estado práctico en el hallazgo científico de Marx", este problema decíamos, está lejos de ser resuelto. Incluso no es seguro que estemos en condiciones de *plantearlo* (teóricamente). Tal vez por el momento sólo podemos *indicarlo*. Y esta indicación sin duda deberá tomar la forma inesperada de una lectura de Spinoza, para transformarse en el objeto de conocimiento que a su vez indica. De todos modos el progreso ulterior del MD

> (materialismo dialéctico) depende de la solución o por lo menos del planteo del problema de la causalidad estructural (Badiou, 1974, pp. 26-27).

La hipótesis de Steimberg en relación al problema enunciado por Badiou es que este viejo problema del estructuralismo, el problema del término a doble función, o, para decirlo en los términos que lo cita de Ípola (2007) el problema de la estructuralidad de la estructura, es que la causalidad estructural es un tipo de causalidad que se nutre de aquello que él llama una "ontología diferencial". Steimberg plantea que de Ípola, en su libro *Althusser, el infinito adiós* (2007), señala que "se trata también en Badiou del problema que plantea la localización del término que marca la exclusión pertinente, el término con doble función que determina la pertenencia de los demás términos a la estructura…" (de Ípola citado en Steimberg, 2016, p. 112). Y concluye que la solución -aunque teórica, provisoria- hallada por Badiou para intentar responder al problema del término a doble función es plantear una distinción entre práctica, instancia y coyuntura, pues una práctica que funcione como estructura determinante del todo complejo puede, a su vez, funcionar como instancia del todo complejo al que determina, es decir, puede funcionar como estructura subordinada. Badiou lo expresa de la siguiente forma:

> Podemos imaginar que *uno* de los términos de la combinación social (término invariante esta vez) realiza en su propia forma compleja el recubrimiento articulado de dos funciones: la función de instancia, que lo relaciona con el todo jerárquicamente estructurado; la función de práctica *determinante*, que se "ejerce justamente, en la historia real, en las permutaciones…" en el desplazamiento de la dominante y la fijación de la coyuntura (Badiou, 1974, p. 26).

Sin embargo, el propio Badiou señala en una nota final suya del mismo texto que

> el problema fundamental de *todo* estructuralismo no es el del término de doble función que determina la pertenencia de los otros términos a la estructura en tanto que él mismo es excluido de ella por la operación específica que lo hace figurar allí bajo las formas de su *representante* (su lugarteniente, para retomar un concepto de Lacan). Lévi-Strauss tiene el inmenso mérito de haber

> *reconocido* la verdadera importancia de esta cuestión, bajo la forma todavía impura del Significante-cero. Localización del lugar ocupado por el término que indica la exclusión específica, la ausencia pertinente, o sea la *determinación*, o "estructuralidad" de la estructura (Badiou, 1974, p. 99).

Contrariamente entonces a la lectura realizada por Steimberg, donde la posición de Badiou respecto al planteo althusseriano sobre la causalidad estructural aparece en consonancia con la posición del segundo, nosotros nos sentimos tentados de afirmar que en este temprano texto del primero ya se aprecian algunos elementos diferenciales que luego habrán de marcar el giro definitivo en cuanto a la matriz general de pensamiento entre uno y otro filósofo. En este artículo de los años ´70 ya se vislumbra el lugar que Badiou habrá de conferirle a la matemática en tanto pensamiento para su propio proyecto filosófico, situación que claramente no ocurre con Althusser. En otra nota final suya al texto en cuestión, Badiou escribe al respecto:

> Puesto que estoy en las matemáticas, debo subrayar el peligro latente de un cierto "aristotelismo" en Althusser, de un movimiento de pensamiento más orgánico que matemático. En efecto, en sus textos encontramos: a- La subordinación de las matemáticas a una conceptualización no-matemática: "La formalización matemática no puede sino estar subordinada a la mirada de la formalización conceptual"; b- La identificación del concepto con la definición: "… la cuestión del status de la definición, es decir del concepto". Esto significa volver un poco precipitadamente a la antigua ideología de la matemática-lenguaje. Recordemos que los conceptos de una ciencia son necesariamente palabras no definidas; que una definición no es nunca otra cosa que la introducción de un símbolo abreviador; que, en consecuencia, la regularidad de la eficacia de un concepto depende de la transparencia del código en que figura, es decir de su materialización virtual; que finalmente la matemática no es, en física, en biología fundamental, etc., subordinada y expresiva sino primaria y *productora* (Badiou, 1974, p. 101).

Diferencias que se vislumbran también entre Milner y Badiou respecto al mismo punto cuando el primero escribe en *El periplo estructural* (2003) que "el medio más seguro de

echar a perder el estructuralismo consiste en pasar por la teoría de conjuntos" (p. 157), afirmación que si bien responde a un principio estructural fundamental como lo es la prohibición de establecer entre la estructura y el elemento "cualquier jerarquía de tipo conjuntista" (p. 157) que arruinaría irreflexivamente la concepción inmanentista de la causalidad, termina desconociendo la importancia de la teoría de conjuntos para la teoría de los cardinales infinitos, desarrollo cantoriano que resulta crucial para una ontología matemática, para un pensamiento de lo múltiple puro.

De cualquier manera, más allá de estas diferencias, la lectura propuesta por Steimberg nos parece esclarecedora respecto a dos cuestiones: respecto al problema suscitado por la causalidad estructural, es decir el término a doble función; y respecto a cómo dicho problema encuentra con Althusser, a través del uso que este hace del concepto de sobredeterminación, una forma de resolución que, aun cuando podamos afirmar que se presenta como insuficiente o incompleta, nos permite situar el planteamiento de la causa en una lógica de lo inmanente.

> Esta forma de operación propia del modo en el que una estructura causa a sus efectos nos ha enfrentado a una forma muy particular de concebir la causalidad, forma en la cual la causa es a la vez su propio efecto (Steimberg, 2016, p. 115).

Por último, esta especie de suelo común que Steimberg encuentra entre la doctrina de la causalidad estructural, el término a doble función y la ontología diferencial -inferida a partir de la teoría sausserrena del signo-, nos parece continuar siendo una posición de relevo importante para el pensamiento contemporáneo. Hasta el punto de poder afirmar que el pensamiento de Badiou resulta, al menos inicialmente, deudor o heredero del complejo de preguntas y respuestas que éste *ismo* ha suscitado. Y que en cierta forma interpelan nuestra práctica.

En virtud de esto último y del nudo central de nuestra tesis, creemos pertinente considerar las lecturas divergentes que han desarrollado en torno a la causalidad estructural Miller y Badiou.

En el caso de Miller, es pertinente considerarlo por el simple pero contundente hecho de que ha sido el primer (sino el único) psicoanalista lacaniano en elaborar rigurosamente una

serie de artículos sobre la doctrina de la causalidad estructural. Artículos que peregrinamente suelen no estar cumplidamente apreciados por los mismos psicoanalistas millerianos, quienes, al volcarse masivamente hacia la enseñanza impartida por aquel en el espacio de sus seminarios con posterioridad a la muerte de Lacan, parecieran calificar aquellas producciones de los años '60 como objetos prehistóricos, sino carentes de todo sentido, carentes al menos de un significado sustantivo para el complejo de preguntas y respuestas que continúan abatiéndose sobre nuestra práctica.

En el caso de Badiou, aunque pensamos haber expuesto diagonalmente nuestras razones para escoger su obra como un terreno imprescindible para el por-venir del psicoanálisis, es pertinente referirnos a él por el esencial aporte que representa para lo que nosotros entendemos como nudo gordiano del psicoanálisis lacaniano. Nos referimos expresamente al nudo constituido por los tres tópicos que venimos explicando desde el comienzo de nuestra tesis: la teoría del sujeto, la conjetura antifilosófica (ontología matemática) y la doctrina de la causalidad estructural.

Para dar cuenta de las diferencias entre Miller y Badiou nos apoyaremos en la composición realizada por Bosteels en torno a dicho problema, en su libro *Badiou o el (re)comienzo del materialismo dialéctico* (2007).

Badiou y el (re)comienzo del materialismo dialéctico

Bosteels expresa allí un conjunto de ideas y comentarios acerca de la doctrina de la causalidad estructural que nos parece sumamente valioso poder reseñar, puesto que abarca ciertos elementos sustantivos que hacen a la cuestión del debate sobre la causalidad estructural en psicoanálisis y que éste, aun, pareciera no percatarse de la importancia crucial que tal proyecto posee de cara a su por-venir.

El primer aspecto que Bosteels señala es el objetivo trazado por Althusser y algunos de sus discípulos más insignes en sus obras *La revolución teórica de Marx* y *Leer El Capital*, que no es otro que defender la especificidad de la novedad introducida por Marx en relación a la

historia y el carácter científico de su concepción dialéctica contra el siempre amenazador regreso de la orientación hegeliana de la historia. Quienes han estudiado la obra del filósofo francés saben que la estrategia de Althusser consistió en demostrar la existencia de una matriz de pensamiento en Marx que, a partir de las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y *La ideología alemana* (1846), introduce la idea de una ruptura epistemológica que echa por tierra el legado de Hegel. Ruptura que le posibilitó a Marx instalarse en un terreno totalmente nuevo, más allá del característico humanismo de los *Manuscritos económicos-filosóficos* (1844) y elaborar una teoría científica de la historia. Lo cual sentó nuevas bases no sólo para una nueva ciencia sino también para una nueva filosofía.

No obstante esta ruptura, sería oportuno mencionar lo que el mismo Badiou plantea en *El (re)comienzo del materialismo dialéctico* respecto del síntoma del marxismo, de su silencio teórico ante ciertos puntos lacunarios que parecieran estar anudando su devenir histórico como pensamiento y práctica discursiva. En parte, un silencio que pareciera no ser otro que el que describiera Marx cuando teoriza el pasaje de la economía clásica a la economía vulgar, pasaje que llama "efecto de reinscripción en el espacio ideológico de los conceptos de la ciencia, previamente transformadas en nociones homónimas" (Badiou, 1974, p. 9). Según Badiou, esta operación de reinscripción puede darse procedimentalmente en virtud de tres modalidades específicas distintas. Manteniéndose por encima de la ciencia; ubicándose por debajo de la ciencia, o bien colocándose al lado de la ciencia. Cada uno de estos tres procederes diferenciados de la maniobra de reinscripción precipita aquello que Badiou denomina "las tres especies de marxismo: el fundamental, el totalitario y el analógico" (1974, p. 10). El primero, se consagra casi exclusivamente a la exégesis de la obra escrita de Marx sin atender a la construcción misma de dicha obra, es decir sin exhauciar sus impasses. El segundo, si bien exalta insistentemente la vía científica del pensamiento marxista, lo hace desde una matriz empirio-naturalista que termina corroyendo los principios científicos sobre los cuales aquel se apoya. El tercero, aun cuando aparece como el más ajustado al pensamiento marxista, pues se apoya en categorías científicas para leer los distintos niveles de práctica social que hacen al todo complejo estructurado y conciben *El Capital* como "la" obra científica de Marx, la más influyente y renovadora, apela a una doctrina de la causalidad clásica -mecanicista y lineal- para leer la relación entre la estructura dominante y las estructuras subordinadas. "Allí donde debería

presentarse, dentro del orden mismo del discurso, la cuestión clave de la causalidad estructural, es decir de la eficacia *específica* de una estructura sobre sus elementos, debemos contentarnos con un sistema jerárquico de parecidos y diferencias" (Badiou, 1974, p. 11).

El gran acierto de Althusser -en consecuencia, nuestra deuda con él- es haber esclarecido "el lugar común" del marxismo vulgar en cualquiera de sus tres variantes. Ese lugar común del que nos habla Badiou es el de la *desaparición de una diferencia*. Y la diferencia en cuestión no es, ni más ni menos, que la diferencia entre Hegel y Marx. Según Badiou, el marxismo vulgar no ha hecho más que plantear una relación de continuidad sin crisis ni fracturas entre ambos autores, cuando en verdad, si queremos reponer la diferencia, lo que debemos plantear es la insolubilidad de pensamiento entre ambos sistemas, puesto que esa diferencia

> no es ni una inversión, ni un conflicto, ni un préstamo de método, etc., sino una ruptura epistemológica, es decir la construcción reglada de un nuevo objeto científico cuyas connotaciones problemáticas no tienen nada que ver con la ideología alemana (Badiou, 1974, p. 12).

Como advierte Badiou, "los objetos de una ciencia forman cuerpo con la estructura de apodicticidad en la que aparecen" (Badiou, 1974, p. 16).

Esta doble fundación, la del materialismo histórico como una nueva ciencia de la historia y la del materialismo dialéctico como una nueva filosofía, representa un gesto sin precedente en la historia del pensamiento occidental moderno. Sin embargo, como demuestra Badiou, los distintos tipos de marxismo vulgar surgidos desde entonces tienden sistemáticamente a eliminar la diferencia entre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico.

Badiou plantea entonces las dificultades reinantes a la hora de pensar las relaciones entre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico (las tres variantes del marxismo vulgar produjeron algún tipo de sutura entre uno y otro término: la determinación de uno de los términos por el otro o bien la correspondencia entre ambos términos a partir del borramiento de la diferencia). La posición de Badiou, a pesar de plantear que hay una relación de dependencia entre ambos términos, difiere teóricamente de la posición marxista

vulgar. Para nuestro filósofo, el materialismo dialéctico “puede producir el concepto de las nuevas formas de racionalidad sólo a partir de la consideración de las ciencias existentes” (1974, p. 17) y puede hacerlo porque, a diferencia de las epistemologías idealistas, el materialismo dialéctico es “una teoría *histórica* de la ciencia” (p. 17); “es la teoría de la ciencia y de la historia de la ciencia” (p. 17). En suma, se trata de una diferencia que no es distributiva; se trata de una diferencia impura, originalmente no diferenciable. Por lo tanto, de una diferencia que sólo es pasible de ser establecida a medias y a posteriori. Para decirlo de otro modo, la relación entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico es una relación causal inmanente, en donde uno y otro pueden ser pensados retroactivamente como causa (ausente) y efecto al mismo tiempo.

Dado que el campo del materialismo dialéctico no es otro que el de la ciencia; y la ciencia, a su vez, se define por lo que excluye de su campo: la ideología, el objeto del materialismo dialéctico es “la *pareja* diferencial ciencia-ideología” (Badiou, 1974, p. 18), “el sistema de diferencias pertinentes que desvincula y une a la vez la ciencia y la ideología” (p. 18). Para Badiou, la ciencia es una práctica productora de conocimientos, cuyos medios de producción son los conceptos. En tanto que la ideología es un sistema de representaciones, cuya función tendría más que ver con el reconocimiento que con el conocimiento (función de redoblamiento, vinculado a la estructura especular de la fantasía, que busca anudar lo imaginario con lo real = suturar el vacío presentado pero no representado en el todo complejo social). Si la ciencia transforma lo real a través de los conceptos, la ideología -en tanto proceso inconsciente- repite infinitamente el sistema de representaciones que suturan lo real.

La relación entre ciencia e ideología, al igual que la relación entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, tampoco es distributiva ni pasible de ser sometida normativamente bajo ningún sistema jerárquico de oposición. Dicha relación es una relación hasta un punto tan inextricable -“la ideología es una instancia *irreductible* de las formaciones sociales que la ciencia no podría disolver”- (Badiou, 1974, p. 19), que cabría preguntarse si no presenta características borromeanas. En ese sentido, el retorno a Marx llevado a cabo por Althusser permitió volver a recuperar la diferencia entre ambas fundaciones y elucidar las diferentes suturas con sus correspondientes consecuencias

ideológicas que el marxismo vulgar había producido. Del mismo modo que sacar a Marx de la sombra proyectada por el pensamiento de Hegel fue una de las tareas ineludibles del marxismo, sacar a Lacan de la sombra de Freud (aunque no solamente la sombra del vienés) continúa siendo una de las tareas del lacanismo. Althusser comprendió como pocos esta empresa, y su consecuencia con esa operación de corte que buscaba defender el legado de Marx hasta el final de su vida lo vuelven de manera innegable un autor notable, de envergadura, cuya referencia se mantiene vigente en muchas de las investigaciones de nuestros colegas locales y extranjeros.

Retomando la lectura de Bosteels sobre Badiou y el (re)comienzo del materialismo dialéctico, decimos -como lo señala el autor- que uno de los capítulos más fascinantes del desarrollo de la teoría general de la causalidad estructural y de la diferencia entre ciencia e ideología se encuentra en "Tres notas sobre la teoría de los discursos", un borrador cuyas notas inéditas intentaron ser el disparador de un nuevo proyecto colectivo, iniciado por Althusser menos de un año después de la publicación de *Leer El Capital*. En 1966, Althusser envía una serie de cartas confidenciales y borradores mecanografiados a sus alumnos Alain Badiou, Etienne Balibar, Yves Duroux y Pierre Macherey, en los que les propone formar un "grupo de reflexión teórica" como preparación para lo que habrá de ser una ambiciosa obra filosófica: "Elementos de materialismo dialéctico", nada menos que una especie de Ética sistemática, con referencia explícita a Spinoza. Aunque el proyecto nunca prosperó, Bosteels sostiene que leído retroactivamente, el intercambio de aquellas notas personales de investigación -publicadas únicamente en el caso de Althusser y de manera póstuma, en sus *Escritos sobre psicoanálisis*-, fomentadas por el encuentro con la obra y el pensamiento de Lacan, constituyó para Badiou una de las tres fuentes principales de inspiración para la elaboración de su *Teoría del sujeto*, y posterior reelaboración en *El ser y el acontecimiento* (2003), conjuntamente con la poesía de Mallarmé y la aún oscura secuencia política que sigue a los acontecimientos del Mayo francés.

La tesis fundamental del citado borrador de Althusser es que la filosofía del materialismo dialéctico en su coyuntura contemporánea debe lidiar con las repercusiones teóricas del psicoanálisis, especialmente a través de la obra de Lacan. Tesis que implica una doble tarea: reflexionar acerca del estado del objeto del psicoanálisis, el inconsciente y sus

formaciones, en la relación que guarda con la ideología, y la elaboración de una teoría no del lenguaje o del discurso como tal, sino de los discursos en plural. Esta teoría, aunque esencialmente mixta y equívoca, puede considerarse piedra de toque no sólo de la *Teoría del sujeto* de Badiou, sino también de algunos de sus seminarios más recientes (aun inéditos), sobre el mismo tema, y que han sido ampliados en el marco de su última gran obra, *Lógicas de los mundos* (2008). Tampoco debería olvidarse la incidencia de la teoría lacaniana sobre los cuatro discursos, trabajada inmediatamente después de los acontecimientos de mayo del ´68 -en el marco de su seminario- hasta los años 1970-1971.

No obstante, a pesar de los parecidos, Bosteels revalida lo advertido por el propio Badiou en *Compendio de metapolítica* (2009) cuando explica que cualquier tentativa de trasponer la teoría del sujeto de Badiou directamente a la teoría de los discursos de Lacan o de Althusser está condenada al fracaso. Althusser abandona finalmente la idea de que exista un sujeto del inconsciente, y mucho menos un sujeto de la ciencia. Para Althusser el sujeto es un efecto y se reduce a una función puramente ideológica. Idea que desarrollará posteriormente y de manera sistemática, a través de la teoría de la interpelación, en su último texto canónico, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (1969). En su tercera nota de investigación, Althusser le comunica a los otros integrantes del grupo que para él, la noción de sujeto parece pertenecer, cada vez más, sólo al discurso ideológico, al ser una categoría inseparable de la estructura de falso reconocimiento y de reduplicación especular propia de ese tipo de discurso. La ideología es lo que permite que la estructura encuentre un asidero sólido en la experiencia vivida: es el mecanismo por medio del cual una formación social "agarra", como cuando decimos que la mayonesa "cuaja". Althusser sugiere que el inconsciente y la ideología se articulan como una máquina y su combustible, a saber: el inconsciente "se alimenta" de ideología, tal como una máquina "se alimenta" de gasolina. Las formaciones ideológicas tales como las estructuras de parentesco o las construcciones religiosas y morales de la familia son lo que permiten al inconsciente, por medio de la repetición, "agarrarse" a la experiencia vivida de los individuos.

A pesar de los innegables "aires de familia" que existen entre los desarrollos de estos autores, en el punto donde inconsciente e ideología parecieran trabar un lazo de solidaridad conceptual, Bosteels encuentra el mismo problema irresuelto que señala Morfino (2014) la

ausencia de un puente que reúna los pensamientos de Althusser y de Lacan, es decir, que articule el materialismo histórico y el psicoanálisis. Para comprender la eficacia histórica de un acontecimiento, el materialismo dialéctico tenía que explicar la forma en que una causa estructural se apodera de cierta situación específica, la cual se convierte en acontecimiento por los efectos del cambio coyuntural. De igual forma, el inconsciente funciona sólo cuando "se repite" en una variedad de situaciones que constituyen la experiencia vivida de un individuo. Con todo, en ambos casos, Althusser no podrá -dirá Bosteels-, a fin de cuentas, concebir estas "situaciones" más que como función de la ideología. Dado que la eficacia de la sobredeterminación para producir situaciones para un sujeto se concibe ahora como algo profundamente ideológico, la filosofía de Althusser ya no puede registrar ningún acontecimiento histórico verdadero.

La posibilidad de que una situación se historice en virtud de un acontecimiento depende de una teoría del sujeto que no quede reducida a una función estrictamente ideológica, sino que explique la especificidad de distintas figuras subjetivas y diferentes tipos de procedimientos de verdad. Así, el proyecto de Althusser parece encallar cuando se enfrenta a la cuestión de la estructura y el sujeto. Como señala Badiou en su texto *Compendio de metapolítica*, la distancia entre Althusser y Lacan respecto de este asunto es insalvable:

> El intento muy frecuente y apoyado en ciertos textos de Althusser sobre el psicoanálisis, de completar en este punto a Althusser mediante Lacan, es, a mi juicio, impracticable. Hay en Lacan un concepto teórico del sujeto, que tiene incluso un estatuto ontológico. Pues el ser del sujeto es el acoplamiento del vacío y el objeto *a*. No hay nada semejante en Althusser, para quien el objeto existe aún menos que el sujeto (Badiou, 2009b, p. 52).

Para comprender tanto la empresa de Althusser como la de Badiou, resulta indispensable atravesar la compleja y problemática diferencia entre ciencia e ideología. Si bien una elucidación exhaustiva de dicho asunto nos llevaría a forzar excesivamente los límites de nuestro trabajo, creemos que algunos de los puntos más distintivos que hicieron a éste debate no deberían quedar omitidos si se apela a mantener una línea argumental medianamente coherente.

Por lo tanto, siguiendo la huella trazada por Bosteels indicaremos tangencialmente que Althusser, en *La revolución teórica de Marx* (2004), afirma que no existe una práctica teórica pura, es decir una práctica científica cuya existencia se exprese desprovista o al margen de las ideologías que la rodean. Tal situación, sólo es pasible de ser alcanzada mediante un incansable trabajo de purificación y reducción ideológica, para lo cual se requiere la orientación específica del materialismo dialéctico como método. Al mismo tiempo, resolver exitosamente el problema de la diferencia entre ciencia e ideología es una condición necesaria para la elucidación adecuada de la teoría del sujeto de Badiou, inspirada a su vez en la teoría del sujeto de Lacan. Sin embargo, como declara Bosteels, el materialismo dialéctico ya no puede ser considerado como la teoría general que piensa la diferencia compleja entre ciencia e ideología, o, al menos, ya no exclusivamente. Desde esta perspectiva, el materialismo dialéctico debe ser considerado un sistema de conceptos cuya vinculación entre sí y las leyes de combinación que lo rigen definan un tipo particular de unidad específica o el tipo de causalidad que dé cuenta de aquello que sobredetermina a una totalidad, como por ejemplo una sociedad dada. Este concepto de causalidad producido por Marx, relevado y denominado *causalidad estructural* por Althusser y sus discípulos, se compone de dos conceptos: *dominancia* y *sobredeterminación*. Ambos conceptos definen la esencia del descubrimiento de Marx. En cuanto al concepto de *dominancia*, Althusser se apoya en el texto *Sobre la contradicción*, de Mao (1937). En dicho trabajo, Mao desarrolla la ley de la contradicción o ley de la unidad de los contrarios, aquello que Lenin plantea como la esencia o el núcleo fundamental de la dialéctica materialista. Para todo materialista dialéctico, la sociedad es un todo complejo que se organiza en función de un conjunto jerárquico de contradicciones. A su vez, dentro de ese conjunto de contradicciones que se desarrolla de manera desigual existe una contradicción principal cuyo aspecto primordial ejerce una dominancia sobre las demás contradicciones o instancias que componen el todo complejo. Por este motivo se expresa que cada coyuntura histórica de una sociedad da cuenta de una dominante particular: religiosa, política, económica, científica. Como lo formula Badiou, es la primera gran tesis del materialismo dialéctico: "…el todo complejo (una sociedad dada) posee la unidad de una estructura articulada con dominante" (Badiou, 1974, p. 24).

En cuanto al concepto de *sobredeterminación*, el mismo ha sido importado desde el psicoanálisis para dar cuenta de las leyes de condensación de las contradicciones en antagonismos y el desplazamiento de una instancia o práctica dominante a otra, es decir, para dar cuenta del cambio coyuntural. Este polémico argumento que dio lugar a la interpretación de que los cambios coyunturales son siempre efectos de una causa invariante (en el capitalismo: la economía), desemboca en la segunda gran tesis del materialismo dialéctico: "…existe una práctica determinante, y esta práctica es la práctica económica (más exactamente: la práctica cuyos límites son la naturaleza y los productos de uso)" (Badiou, 1974, p. 26).

A pesar de los muchos esfuerzos realizados por Althusser y sus discípulos, en una primera etapa, y por Miller, en una segunda, la teoría de la causalidad estructural, lejos de haber sido ese proyecto logrado y acabado que desearon sus artífices, persistió tan expuesta a malos entendidos como la empresa de producir una ruptura entre ciencia e ideología. Bosteels sostiene que esta gran empresa de intentar pensar la relación entre historia y estructura a partir del concepto de sobredeterminación, luego de un impasse, vuelve a resurgir en la conceptualización de las situaciones históricas desarrollada por Badiou, en su obra capital, *El ser y el acontecimiento* (2003). El concepto freudiano de sobredeterminación, un concepto técnicamente ajeno al pensamiento de Marx y de Lenin, pero que, al parecer, estaría funcionando de manera implícita en los análisis de ambos autores, posee la virtud de permitirnos pensar la articulación entre historia y estructura sin necesidad de tener que dividir los términos en un hecho fáctico, por un lado, y un principio trascendental, por otro. La sobredeterminación permite pensar y designar la esencia de la contradicción, es decir, sus condiciones de existencia en la estructura dominante del todo complejo de una sociedad dada.

Sin embargo, la situación elucidada por el concepto de sobredeterminación no es unívoca: no es ni la sola situación "de derecho", cuyo principio trascendental explicaría el lugar jerárquico que ocupa en relación a la instancia dominante, ni su sola situación "de hecho", el dato empírico que consignaría su rango de dominante o subordinada, sino la *relación* entre ambas situaciones, volviéndola una variación de la estructura, que a su vez es una invariante de la totalidad. Bosteels establece de esta manera que la pregunta fundamental

que atraviesa todo el planteo acerca de cómo pensar la relación entre historia y estructura es la pregunta por el cambio: ¿qué es aquello que nos permite pensar verdaderamente un acontecimiento histórico como una ruptura? Para Althusser, el modo de responder a esta pregunta es atravesando el materialismo dialéctico como teoría de la causalidad estructural. En *La revolución teórica de Marx* (2004), Althusser escribe que lo que vuelve verdaderamente histórico a un acontecimiento no es que sea un acontecimiento sino el singular modo en el que embraga con las formas históricas dadas. En este sentido, la teoría de la causalidad representa un intento más que fecundo para pensar el modo en el que la estructura de una situación histórica dada resulta transformada por el advenimiento de un acontecimiento imprevisible. Badiou entiende que extraer los aspectos inconclusos del proyecto filosófico de Althusser para resolver el problema de la causalidad estructural es la condición de posibilidad necesaria para el (re)comienzo del materialismo dialéctico (y quizá -diremos nosotros-, la condición de posibilidad para el (re)comienzo del psicoanálisis lacaniano, para su por-venir).

Miller y la acción de la estructura[71]

Miller, entonces alumno de Althusser y movido todavía por una inquietud filosófica, plantea que su primera empresa en relación al psicoanálisis fue “comprenderlo y ponerlo a prueba, constituyendo una exposición sistemática del mismo. …extender sus consecuencias, unirlo con otros discursos que lo intersectan, elaborar su teoría unitaria a fin de distribuir su potencia en espacios variados…” (Miller, 2010, p. 8). Para Miller el primer concepto que da cuenta de la especificidad del discurso de Lacan es el concepto de estructura. Y podría afirmarse que la lectura que hace de dicho concepto está en la línea de lo que señalaba Steimberg, es decir, en la línea de no pensar la estructura como una especie de “más allá” ni de la experiencia ni de la práctica científica. “La estructura no sustrae un

[71] Miller titula un escrito suyo sobre la estructura recurriendo a un neologismo: *S´truc dure*, que significa “este asunto dura” o “este asunto duro”, y señala que “Uno no se ocuparía de la estructura en el psicoanálisis si Lacan no la hubiera introducido en él” (Miller, 2011, p. 89).

contenido “empírico” a un objeto natural, como tampoco le agrega `lo inteligible´” (Miller, 2010, p. 9).

Sin embargo para Miller, a diferencia de la lectura definida por Althusser, una estructura no es un modo de producción determinado sino, más bien, “lo que sitúa una experiencia para el sujeto que ella incluye” (Miller, 2010, p. 9), pues Miller entiende que los objetos del psicoanálisis no son más que experiencias (una subjetividad ineliminable y situada). De allí que exprese por éstos años que el concepto de estructura en psicoanálisis supone de manera inherente la presencia de dos funciones específicas: “la estructuración o *acción* de la estructura” y “la subjetividad, *sujetada*” (Miller, 2010, p. 9). Lo que equivale a decir que la estructura se halla desdoblada entre “una estructura *estructurante*” y “una estructura *estructurada*”, o bien entre una estructura dominante y una estructura subordinada. Aquí es donde se evidencia el problema del término a doble función del estructuralismo. Lo que plantea Miller sobre este asunto es que ambas funciones de la estructura están en una relación de continuidad inmanente, lo que equivale a decir que “lo estructurante”, entendido como causa ausente, se actualiza, en tanto efecto, de manera situada como experiencia estructurada, “sujetada”. En consecuencia, lo que Miller llama *acción* de la estructura (su función estructurante) pasa a estar especificada por la idea de una falta. Idea que a su vez Miller asocia al concepto lacaniano de real para terminar señalando que lo real tiene función estructurante, que lo real es la causa ausente actualizada en tanto efecto situado en los anudamientos subjetivos de los tres registros: imaginario, simbólico y real.

Desde nuestra perspectiva teórica, esta conclusión no nos resulta afortunada, puesto que pareciera deslizarse hacia una conceptualización apriorística de lo real, como si lo real fuese una especie de fondo nouménico primordial del cual se desprenden a posteriori los restantes registros o dimensiones de la subjetividad sujetada. ¿Qué entender sino cuando Miller afirma que “en lo real se constituye una estructura terciaria, imaginaria” (2010, p. 10) o que el espacio de lo estructurante es “trascendental” (2010, p. 12)? ¿Lo real entonces es previo a la estructura terciaria? Si lo real es previo a la estructura terciaria, es decir, funciona como una especie de suelo anterior sobre el cual luego se compone la estructura, ¿la estructura terciaria -que también implica lo real- tendría lo real desdoblado? Es decir, ¿habría un real estructurante y un real estructurado? Si es así como debe pensarse lo real,

¿por qué no suponer también que hay un simbólico y un imaginario estructurante y un simbólico y un imaginario estructurado? En suma, ¿por qué no suponer que hay un nudo de tres dimensiones estructurante y un nudo de tres dimensiones estructurado? ¿Por qué establecer una jerarquía y una antecedencia lógica de lo real sobre los otros dos registros? ¿No va acaso contra la lógica borromeana del nudo lacaniano?, modelo tan bien expuesto y explicado por Milner en *Los nombres indistintos* (1999), en el cual advierte claramente que

> hay tres suposiciones. La primera, o más bien la suposición uno, pues ya es excesivo darles un orden, es que, por arbitrario que sea, *hay*: proposición thética con no más contenido que su planteamiento mismo; gesto de corte sin el cual no hay nada que haya (Milner, 1999, p. 9).

Pero volvamos a la letra de Miller. Con todo, sus primeros escritos siguen siendo para nosotros un conjunto magnífico de ideas con las cuales discutir para relanzar con mayor fuerza nuestra empresa. Miller define la *sobredeterminación* como "determinación estructurante, que por ejercerse por el rodeo de lo imaginario, se hace indirecta, desigual y excéntrica a sus efectos" (Miller, 2010, p. 11). Pero lo más interesante de esta formulación milleriana es la función acordada al sujeto; dado que la falta nunca se hace ostensible, entre la causa ausente y los efectos Miller sugiere que se deduzca la existencia de un elemento terciario que "realizaría su suturación". Ese elemento resulta que no es otro que el sujeto. Inversamente a lo propuesto por Miller en "Acción de la estructura" (2010), para nosotros el concepto de sujeto no produce ninguna sutura entre uno y otro orden de la estructura ni es algo que venga en segundo lugar, luego de la estructura. Para nosotros no resulta "esencial preservar el orden que va de la estructura al sujeto" (Miller, 2010, p. 12).

No obstante, acordamos con Miller en que nuestra teoría del sujeto tuvo como tarea primordial vaciar su concepto pivote de todos los atributos psicológicos, morales y jurídicos para poder dar cuenta del inconsciente, ya que el paquete clásico de atributos supuestos por el paradigma de la conciencia no hacen más que desconocer el carácter estructurante de la falla constitutiva de nuestra subjetividad, del desdoblamiento propio de la estructura ternaria y su función autónoma e irreflexiva de desconocimiento (represión). En "La sutura" (2008), Miller define esta operación como aquello que "nombra la relación del sujeto con la cadena de su discurso" (Miller, 2008b, p. 55). Por otra parte, en éste gran

texto lacaniano donde Miller sienta una posición fuerte respecto al concepto de sujeto, también se halla la peculiar lectura que éste lleva a cabo sobre los fundamentos fregeanos de la aritmética como intento de formalizar la relación entre la lógica del significante y el sujeto. La pregunta y la respuesta que se formula Miller es la siguiente

> ¿Qué es aquello que opera en la sucesión de los números enteros naturales y a lo cual hay que remitir su progresión? La respuesta, la enuncio antes de alcanzarla, es: En el proceso de la constitución de la serie, en la génesis de la progresión, la *función del sujeto*, desconocida, opera (Miller, 2008b, p. 56).

Las disputas entre Badiou y Miller

A comienzos de la década del ´60, Badiou fue el primer discípulo althusseriano en dar cuenta de la obra escrita de Lacan en el marco del curso que Althusser dictaba en la ENS. Tiempo después, durante la temporada 1963-1964, tras haber escogido la teoría psicoanalítica como tema de análisis para su seminario, Althusser consignaría a otro discípulo suyo la tarea de visitar el seminario de Lacan con el franco propósito de examinar luego la teoría de éste. Este segundo visitante normalista será quien interpele a Lacan acerca de su ontología. Querella que causó sorpresa en Lacan y lo llevó a remitirle rápidamente a Althusser, a través de una carta, una felicitación por la agudeza de la pregunta de su joven alumno. Este sagaz estudiante no era otro que Miller. Y si bien, como plantea Bosteels, un conjunto de hechos o sucesos no se corresponde con el caso de tener que dar cuenta de una teoría, por numeroso que este resulte, del mismo modo acordamos con él que es a través de estas y otras muchas historias de tipo personal como “la lógica de la sobredeterminación ha llegado a ser la piedra angular de un discurso teórico unificado que constituye, hoy en día, una de las doctrinas más fuertes de la teoría y la filosofía en su totalidad” (Bosteels, 2007, pp. 54-55). Y es Miller quien, a pesar de nuestras diferencias conceptuales con él, ha establecido algunos fundamentos para este ambicioso proyecto; fue él quien en 1964 sentó las bases de esta doctrina combinada en el campo del psicoanálisis,

a través de su artículo "Acción de la estructura" publicado en 1964 en *Cahiers pour l´Analyse*. En dicho artículo, nos señalaba lo siguiente:

> Conocemos dos discursos de la sobredeterminación: el marxista y el freudiano. Dado que el primero está hoy liberado por Louis Althusser de la hipoteca que hacía pesar sobre él la concepción de la sociedad como sujeto histórico, así como el segundo lo fue por Jacques Lacan de la interpretación del individuo como sujeto psicológico, unirlos nos parece ahora posible. Sostenemos que los discursos de Marx y Freud son susceptibles de comunicarse por medio de transformaciones reguladas, y de reflejarse en un discurso teórico unitario (Miller, 2010, pp. 19-20).

La publicación de éste texto milleriano estuvo sucedida por la publicación de un artículo de Badiou llamado "Marque et manque: à propos du zéro" (1969), texto que constituyó una respuesta a la tesis formulada por Miller y que marcaría el comienzo de una consabida disputa entre ambos autores que perdura hasta el presente. El psicoanalista Gómez Camarena, en un artículo suyo titulado "Badiou, la ciencia, el matema" (2013) plantea que el filósofo francés, tres años después de aquella publicación de Miller, más precisamente en el número 9 de la revista *Cahiers pour l´analyse*, le responde enfáticamente de modo crítico por su interpretación de la tesis fregeana. Miller había planteado que Frege necesitó *forcluir* el sujeto para poder dar cuenta de la construcción de la serie de los números, y -como aclara Gómez Camarena en su artículo-

> para construir un número, el cual es un concepto, hay que depender de un objeto; el problema es que para construir cualquier número se requiere de un concepto cuya extensión es cero y para éste no hay objeto posible puesto que el concepto de cero es definido por Frege así: aquello que no es idéntico a sí mismo. No existe objeto para el concepto de cero puesto que no hay elemento que cumpla la condición de algo que no coincida consigo mismo: el conjunto vacío es la marca de ese objeto. El asunto crucial es que cualquier construcción de un número necesita en principio al cero. Para Miller la problemática es clara y se resuelve "olvidando" o "desconociendo" esta violación originaria (la forclusión) en la construcción de los números. La génesis de la sucesión

> numérica se basa en el olvido de una no-coincidencia que para Miller corresponde al sujeto. Gracias a esta forclusión del sujeto es posible la matemática (Gómez Camarena, 2013, párr. 22.).

La cuestión es que Badiou no subscribe a la definición proporcionada por Miller dado que, para él,

> en la lógica uno nunca se encuentra con la marca de la falta (el argumento de Miller para hablar de una forclusión del sujeto) sino que más bien uno encuentra *falta de marcas*. Para que aparezcan las marcas de la falta es necesario restituirlas a través de varios estratos de inscripciones (letra y escritura): la multiplicidad está estratificada en distintos órdenes que no pueden ser irreductibles al significante (Gómez Camarena, 2013, párr. 23).

El propósito de Miller no era otro que conseguir enlazar los conceptos de sujeto y sustancia en el marco de una "nueva teoría unificada", señala Bosteels. Quien ansíe indagar lo que ha sido la historia de este ambicioso proyecto en el campo del psicoanálisis no puede dejar de examinar los dos artículos de Miller sobre el concepto de causalidad estructural, *La sutura* (2008) y *Matriz* (2008), así como la respuesta ofrecida por Badiou, "Marque et manque: à propos du zéro" (1969). El recorrido de estas lecturas sigue siendo una tarea esencial para la comprensión de la doctrina de la causalidad estructural y para establecer cuál versión de la misma resulta hoy más apropiada para nuestra empresa de encausar al psicoanálisis en el (re)comienzo del materialismo dialéctico; para lo cual, volvemos a enunciarlo, resulta crucial poder anudar formalmente la teoría del sujeto, la ontología matemática y la dialéctica materialista.

Aun cuando aquí no ofrezcamos una muestra acabada del pensamiento general de Miller, resulta relevante retomar el análisis de Bosteels acerca de la posición mantenida por Žižek -al menos durante sus primeros años, no así en sus trabajos más recientes, donde claramente parece haber asumido una posición más cercana en el plano teórico e ideológico a la posición de Badiou que a la de su viejo maestro y director de tesis, Miller- . Este análisis nos permite proyectar una caracterización bastante adecuada de la antítesis que hay entre las posiciones teóricas de Miller y Badiou.

La hipótesis de Bosteels es que algunos de los primeros trabajos escritos de Žižek funcionaron como un dispositivo de recepción y lectura de la obra de Badiou. Situación que volvería inevitable la confusión a la hora de comprender la red de diferencias que hay entre ambos autores en relación al legado de Lacan, en general, y en relación a la teoría del sujeto y la doctrina de la causalidad estructural, en particular. En opinión de Bosteels, para obtener una comprensión cabal de la obra de Badiou y para, finalmente, saber cuál es su pensamiento sobre la doctrina de la causalidad estructural, resulta fundamental poner en relación lógica la lectura de *Teoría del sujeto* con *El ser y el acontecimiento*, cosa que Žižek no hace. Nosotros agregaríamos los dos textos que hemos citado más arriba, es decir: "El (re)comienzo del materialismo dialéctico" y "Marque et manque: à propos du zéro". El esloveno hizo caso omiso durante algunos años de esos cuatro grandes trabajos iniciales del filósofo francés. No obstante, como advertimos anteriormente, los últimos trabajos de Žižek dan cuenta de una posición radicalmente distinta al respecto. Sino, procuremos leer con atención lo que decía en uno de sus últimos libros, titulado *Menos que nada* (2105), en relación a la disputa entre Miller y Badiou alrededor de la causalidad estructural.

> La sutura de Miller por lo tanto hizo historia (en la teoría fílmica y en la de las ciencias sociales), mientras que la respuesta de Badiou fue ampliamente ignorada, o más bien, ahogada por la ortodoxia althusseriana. Además, poco después del debate de *Cahiers*, Badiou cambió su posición, introduciendo su propia teoría del sujeto (elaborada en detalle en su primera obra maestra, *Théorie du sujet*). En una diferencia crucial respecto a Lacan y Miller, el sujeto de Badiou no es universal (coextensivo con la estructura como tal, puesto que toda estructura implica una falta), sino una rareza, algo que surge solo en condiciones excepcionales en las que un Acontecimiento-Verdad interrumpe el funcionamiento normal de las cosas. ¿Ganó Miller el debate? El truco está en que el triunfo del concepto de sutura de Miller estaba inextricablemente mezclado con un malentendido radical del concepto: paradójicamente, lo que ganó fue una especie de síntesis perversa de las dos posiciones, la de Althusser y la de Lacan. Como hemos visto, lo que ganó fue el concepto althusseriano del sujeto como el lugar de un reconocimiento (erróneo) imaginario o ideológico de la necesidad estructural, y el concepto de "sutura" fue interpretado, en su

recepción y uso popular predominante, como el operador de este reconocimiento erróneo; es decir, designaba la operación por medio de la cual el campo ideológico de la experiencia se "sutura", se cierra su círculo y se invisibiliza la necesidad estructural descentrada. En esta interpretación, "suturar" significa que se borran dentro del campo de la experiencia ideológica todos los molestos rastros del Afuera radical, por lo que este campo se percibe como una continuidad sin fricciones; un gran proceso histórico, por ejemplo, es (sobre)determinado por una compleja red de causas estructurales "anónimas", y esta complejidad se oculta cuando postulamos un Sujeto (la humanidad, la conciencia, la vida, Dios…) que domina y dirige el proceso. Este malentendido surge cuando uno interpreta la sutura dentro del contexto de la pareja conceptual presencia/representación. ¿Dónde nos encontramos hoy en día, por lo tanto, en relación al debate entre Miller y Badiou? (Žižek, 2015, p. …).

Una pregunta cuyo prodigioso sesgo no debería pasar desapercibido para el psicoanálisis si es que este quiere volver a asumir una posición de (re)comienzo, es decir una posición racionalista (y materialista).

Por otra parte, Bosteels señala cómo la lectura temprana de Miller sobre la obra de Lacan y la doctrina de la causalidad estructural ha sido recepcionada por autores post-marxistas como, por ejemplo, Mouffe y Laclau, quienes en su libro *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (2004), vinculan desde una perspectiva derrideana la doctrina de la causalidad estructural a la crítica filosófica del esencialismo. Y en función de esta nueva perspectiva otorgada a la doctrina de la causalidad estructural, ésta pasaría a estar sostenida -según Bosteels- por la formulación de tres afirmaciones respecto de lo real, el sujeto y la ideología. Las cuales, en suma, resumirían desde entonces los elementos básicos de dicha teoría. Lo real se caracterizaría por la inmanencia de un núcleo traumático irreductible e inasimilable, tanto para el orden simbólico como para el orden social. Sin embargo, a partir de la decisión de rechazar (*forcluir*) el elemento real, la estructura ganaría un orden posible. "Para volverse consistente, todo orden simbólico… necesita recusar un elemento clave que, paradójicamente, descomplete la estructura al ser incluido por exclusión" (Bosteels, 2007,

p. 58). Si bien este planteo puede parecer “un mero complemento de la idea elemental del estructuralismo” (p. 60), la doctrina de la causalidad estructural se caracteriza por no reducir “los efectos de la sobredeterminación a una economía cerrada de lugares” (p. 60), en la cual las relaciones de combinación estarían dadas a priori o en germen. Por el contrario, esta nueva doctrina de la causalidad siempre ha buscado dar cuenta del elemento perverso de la estructura, ese elemento cuya eficacia se produce *in absentia* y “determina toda la estructura de lugares asignados como tal (p. 60).

Esto es lo que Žižek llama -parafraseando a Miller- “la estructuralidad de la estructura”. Y, en función de dicha conceptualización, Bosteels reseña el análisis declarado al respecto por el esloveno:

> la paradoja de lo real lacaniano es, pues, que éste es una entidad que, aunque no existe (en el sentido de realmente existente, que tiene lugar en la realidad), tiene una serie de propiedades -ejerce una causalidad estructural, puede producir efectos en la realidad simbólica de los sujetos (Bosteels, 2007, p. 62).

En cuanto al concepto de sujeto, la nueva doctrina afirma que este no es más que la hiancia, la fisura, que queda como excedente entre lo real traumático y la simbolización imposible. De esta manera, la nueva doctrina de la causalidad estructural propone un nuevo concepto de sujeto, un sujeto que ya no resulta pensable en clave metafísica, es decir, en términos de sustancia y/o de consciencia. De esta manera, la nueva doctrina de la causalidad estructural logra *deconstruir* la metafísica substancialista al trazar una nueva forma de pensar la relación entre la sustancia y el sujeto: la relación entre ambos términos estaría dada por la hiancia que se halla en el interior/exterior de la estructura. Como la sustancia está imposibilitada de realizarse a sí misma completamente, el sujeto vendría a encarnar esa imposibilidad, el sujeto vendría a cumplir, estrictamente, la función de soporte (*Tragër*) de esa imposibilidad estructural. Dicho de otra manera, “…el sujeto es estrictamente correlativo a su propia imposibilidad; su límite es su condición positiva” (Bosteels, 2007, p. 63).

Por último, la nueva doctrina de la causalidad expresa que la ideología se establece y organiza como una fantasía, cuya función fundamental es velar la falla estructural constitutiva que habita en el interior de todo orden simbólico y social. Al plantear el campo

de lo social como un orden imposible, la nueva doctrina subvierte el sentido clásico de la definición de ideología. Ya no resulta posible pensarla o presentarla como una falsa representación de una esencia positiva, es decir como una *falsa conciencia*, sino que, a partir de ahora, la ideología aparece como un "olvido" (o represión, en sentido freudiano) del carácter precario e incompleto de toda positividad, del carácter real de toda sutura. A partir de esta interpretación subversiva del concepto de ideología, su análisis ya no consiste en desentrañar el oscuro nudo de intereses engañosos que se esconde tras la aparente universalidad de las cosas del orden social. Por el contrario, su análisis consistirá en la elucidación crítica de dos tareas fundamentales. La primera, dice Bosteels refiriéndose al tratamiento dispensado por Zîzêk en *El sublime objeto de la ideología* (2005), donde el filósofo esloveno la compara con uno de los fines de la cura psicoanalítica, consiste en desenmascarar la naturaleza insubstancial de la fantasía (o fantasma -en sentido lacaniano-, aunque para nosotros no son la misma cosa), comprender que la fantasía sólo se inscribe allí a condición de funcionar como tapón ante el vacío y la imposibilidad de su simbolización absoluta. La segunda -también con base en la cura psicoanalítica-, descansa en el esclarecimiento de aquello que sobre el final de un análisis funciona como identificación del hablante con algún tipo de arreglo o solución ideológica (síntoma, en un sentido Žižekiano, sino que milleriano) en relación al núcleo traumático de lo real social. Dado que lo social se constituye en torno a un real irreductible y traumático, Zîzêk afirma que no hay modo de superar ni abolir esa falla estructural constituyente. Razón por la cual, el hombre debe aprender a convivir con ella a partir de reconocer amigablemente su *dimensión aterradora*.

Luego de este recorrido, podemos decir que a través de los tratamientos más tempranos de Žižek distribuidos alrededor de la interpretación milleriana de la causalidad, Bosteels

intenta mostrar cómo una serie de ajustes[72] producidos en clave lacaniana por Miller y otros autores (Laclau y Mouffe, 2004; Laurent, 2006; Bassols, 2006) sobre la causalidad estructural hacen que esta nueva doctrina se vuelva paradójicamente contra Althusser, Lacan y Badiou. Bosteels muestra cómo, a la luz de su definición, Miller y los autores que han seguido su línea establecen la dificultad o la incapacidad de aquellos, otrora sus maestros, para dar cuenta de la necesidad de establecer un acuerdo con "el sujeto de la carencia, causada por un goce imposible anterior a la interpelación y más allá de ella" (Bosteels, 2007, p. 69). En suma, revela cómo esta lectura lacaniana de la causalidad estructural plantea la dificultad o la incapacidad de ciertas posiciones para tornear lo real a partir de una consideración en extremo negativa y desbalanceada del concepto de goce de Lacan, equiparado sin más al concepto freudiano de pulsión de muerte. Lo cual disuade a estas posiciones "ingenuas" de la necesidad de establecer un "*modus vivendi*" (como lo llama Zîzêk,) con la falta; o, como lo ha planteado Miller, la necesidad de montar una identificación al síntoma (entendido como el único y mejor arreglo posible ante la irreductibilidad mortífera de lo real y el goce).

Para nosotros, el problema de adherir a la causalidad estructural es la situación inhibitoria, sintomática o angustiosa en la que nos deja ante un orden simbólico y social que se presenta como un campo imposible de ser asaltado formalmente a través del concepto, ya que, en última instancia, su categoría rectora es este real irreductible -aquello que Freud llamaba "la roca viva de la castración" (1937)-, cuyo fundamento nouménico nos marca el límite (*im-passe*)[73] in-forzable de dicho orden. Como afirma Badiou, a partir de un "respeto jamás abandonado por lo real", esta lectura lacaniana de la causalidad nos deja ante un "pathos de

[72] En rigor de verdad, deberíamos hablar de desajustes producidos a la doctrina de la causalidad estructural. Algunos de los autores mencionados, se sabe, han renegado de su pasado izquierdista o comunista durante los años `60, para terminar adhiriendo en las últimas décadas al neoliberalismo europeo, apoyando incluso la campaña de algunos candidatos de la derecha francesa en las últimas elecciones. Véase, por ejemplo, el artículo de Pavón-Cuellar sobre esta situación, publicada el en la revista *Antroposmoderno*, bajo el título *Notas para una crítica de la política milleriana* (2017)

[73] Forma neológica con la juega Badiou en *Teoría del sujeto* para referirse a la imposibilidad de pasar, atravesar o ir más allá de lo real.

silencio donde se vuelven a unir el Libro mallarmeano jamás escrito y el nudo de Lacan jamás tejido" (Badiou, 2009a, p. 77). Lo cual transforma automáticamente cualquier tentativa de (re)comienzo del materialismo dialéctico y del psicoanálisis en una empresa muerta, en un punto muerto, en un impasse.

Consecuentemente, quienes patrocinan esta variante de la causalidad estructural no llegan a ver -o no encuentran necesaria- la exigencia dialéctica que ésta presenta: su anudamiento borromeo con una teoría del sujeto (Lacan y Badiou) y una ontología matemática (Badiou). Creemos que esta estructura nodal es un requisito fundamental para la eficacia conceptual del materialismo dialéctico, pero sobre todo es una condición necesaria para nuestra práctica psicoanalítica. De hecho, Bosteels se pregunta si esta interpretación lacaniana de la causalidad estructural no se alejaría peligrosamente del "ámbito del materialismo dialéctico". Nuestra respuesta es que sí, y que a partir de tal desvío se libra el por-venir de nuestra teoría a cualquier tipo de sutura y/o deriva ideológica. A diferencia de Althusser que planteaba la necesidad de que el psicoanálisis cuente con la apoyatura de dos teorías generales para no quedar reducida a una técnica (el materialismo histórico por un lado y la teoría del significante por el otro), nosotros planteamos la necesidad del (re)comienzo del materialismo dialéctico entendido como el anudamiento formal entre la teoría del sujeto, la ontología matemática y la dialéctica materialista para que el por-venir de nuestra práctica teórico-clínica no acabe confiscado por la avanzada ideológica de las neurociencias en sus múltiples versiones adaptativas new age.

Badiou y la variante fuerte de la dialéctica materialista

En ese sentido, acordamos con Bosteels cuando afirma que todo el proyecto filosófico de Badiou, desde *Teoría del sujeto* hasta *Lógica de los mundos* (aunque, como ya lo dijimos, debería sumarse también a esa serie de textos la respuesta a Miller "Marque et manque: à propos du zéro", y el texto de 1974, sobre el (re)comienzo del materialismo dialéctico) es una cabal muestra de la disputa que el filósofo francés mantiene desde los años '60 con lo que podríamos llamar la variante lacaniana de la dialéctica, una variante que al enfatizar las

ideas de vacío, causa ausente y falla estructural encuentra su filiación en la obra de Hegel y el primer Lacan, volviéndose idealista y reduciendo "el acto de subjetivación [a algo] irremediablemente anclado en la causalidad estructural de la carencia" (Bosteels, 2007, p. 72).

La otra variante de la dialéctica, la materialista, representada por Badiou y el último Lacan, es la que nos interesa particularmente a nosotros, pues no reduce la causalidad estructural al costado algebraico de la dialéctica, sino que también incluye su costado topológico, es decir, permite volver sobre la idea de la determinación incluyendo la idea del pase del sujeto y planteando la subjetivación como "la emergencia de una nueva consistencia, sobre la aparición de una nueva estructura en la que un sujeto no sólo ocupa el lugar vacío de la estructura antigua, sino que lo excede…" (Bosteels, 2007, p. 72).

Finalmente, lo que con agudo juicio Bosteels declara es que *Teoría del sujeto* es la obra que nos permite ver "la deficiencia básica" de la primera variante de la dialéctica (orientación en la que ha quedado encallado el psicoanálisis lacaniano en su mayoría): "su incapacidad para registrar la creación de una nueva verdad consistente que trasciende el reconocimiento de la carencia estructural, o vacío, que sólo es su causa ausente y evanescente" (Bosteels, 2007, p. 73). Como sostuvimos más arriba, desde aquel texto del '74 -muy pocas veces tenido en cuenta por los lectores de la obra de Badiou- el filósofo no dejará de

> subrayar la necesidad absoluta, y al mismo tiempo el riesgo de ese (re)comienzo del materialismo dialéctico, … si se quiere poder *hablar* al menos de aquello a través del cual la realidad silenciosa (silenciosa *en la teoría*) nos interpela y nos hace los "portadores" de funciones históricamente determinadas. No existe otra posibilidad si queremos pensar lo que constituye nuestra *coyuntura* política [y teórica]… (Badiou, 1974, p. 33-34).

Gracias a la teoría del sujeto de Badiou, su crítica a la variante estructural de la dialéctica y su programa ontológico posterior que incluye y reformula ambos tópicos, es como hemos podido continuar pensando nuestra práctica teórica y clínica. Esta obra nos ha brindado una posición de relevo formal que el propio lacanismo aún se niega para sí respecto de cómo seguir pensando lo real sustractivo (lo múltiple desligado), sin tropezar ideológicamente

con la red de ficciones humanistas, positivistas y substancialistas que intentan desconocer u olvidar -vía la sutura- su escisión inmanente ni caer por default en un escepticismo absoluto. Sin embargo, para que dicha empresa llegue a buen puerto es necesario -como sostiene Badiou en "El (re)comienzo del materialismo dialéctico"- "deshacerse… de la mayor tiranía teórica bajo la que aprendimos a hablar: la tiranía hegeliana"[74].

Justamente por ello es que el filósofo, en *Teoría del sujeto*, comienza especificando "las dos matrices dialécticas" (Badiou, 2009a, p. 25) presentes en el pensamiento de Hegel, para, luego, poder diferenciar "la dialéctica estructural de la verdadera dialéctica materialista" (2009a, p. 11). Y de esa forma, desembarazándose de una vez por todas de la herencia hegeliana, renovar su concepto. Lo que explica Badiou es que en Hegel uno encuentra de entrada "no el "algo" completamente solo, sino la diferencia entre algo y otro" (Badiou, 2009a, p. 27). "La dialéctica de lo Uno y de lo múltiple, de lo infinito y lo finito" (Badiou, 2009a, p. 26). Lo cual nos permite inferir el rasgo diferencial de toda dialéctica: su escisión inmanente constitutiva.

> De hecho, Hegel va a estudiar la escisión del algo en un movimiento preestructurado por una escisión primera, en cierto modo oculta, *de esencia repetitiva*: la que itera el algo en la posición de sí mismo como otro, otra cosa. Se podría llamar a esta estasis ínfima de la contradicción, la estasis indicial. Hay A, y hay Ap (léase: "A tal cual" y "A en otra plaza (place)", la plaza p que distribuye el espacio de emplazamiento, o sea P). Es el mismo A nombrado dos veces, emplazado dos veces. Estas dos determinaciones, Hegel las nombra: el algo-en-sí y el algo-para-otro. El "algo", como pura categoría, es la unidad de estas dos determinaciones, el movimiento de su dualidad. Prueba de que para pensar exactamente cualquier cosa, algo, hay que escindirlo. ¿Qué significan el

[74] Los últimos textos de Žižek, fundamentalmente *Menos que nada* (2015), dan cuenta de una mirada en extremo singular respecto de la herencia del filósofo alemán, la cual nos ha parecido que hace justicia con el viejo filósofo idealista. Por este motivo, nos parece oportuno dejar abierta la discusión acerca de qué tan tirana pueda resultar hoy la lectura hegeliana de ciertos problemas contemporáneos.

algo-en-sí y el algo-para-otro? Son la identidad pura y la identidad emplazada. La letra y el sitio sobre el que ella se marca" (Badiou, 2009a, pp. 27-28).

Esta es una definición de la dialéctica que nos hace recordar nuevamente la querella con Miller, por el modo en el que este autor había presentado en su escrito "La sutura" la lógica del engendramiento del cero y el uno para, desde allí, desprender la función del sujeto pensada como una sutura entre dos faltas. Pues bien, si la dialéctica sólo es pasible de ser definida a partir del reconocimiento de la presencia de una escisión constitutiva, su axioma fundamental de partida se escribe de la siguiente manera: A = (AAp), formula que Badiou explica diciendo que "el índice p remite al espacio de emplazamiento P, lugar de toda reduplicación posible de A" (Badiou, 2009a, p. 29). A su vez, esta división originaria entre el ser-puro de algo (A) y el ser-emplazado de algo (Ap) es lo que permite postular la *contradicción*, un tercer elemento que resulta el elemento crucial de toda dialéctica; aunque dicho elemento -nos advierte Badiou- no debe ser pensado o confundido como el elemento "otro", es decir "segundo" -si se lo piensa desde una lógica temporal sucesiva- o como el elemento que posibilita la diferencia a partir de agenciar o encarnar la alteridad que niega o pone bajo tensión el "algo" supuestamente inicial. Por el contrario, lo verdaderamente "otro" allí es el espacio de emplazamiento P funcionando como instancia tercera. Por lo tanto, toda dialéctica parte de una relación escindida aunque anudada de tres términos y no de dos. "Si A = (AAp), esto está determinado por el efecto indicial de P sobre A" (p. 31), forma distinguida por Badiou como "la primera escritura de la determinación de la escisión, primer algoritmo de la unidad de los opuestos" (p. 31).

Aun cuando nuestra finalidad no sea realizar una apretada reseña del texto badiouano en cuestión, el hecho de ir señalando algunas de las ideas conceptualmente densas que el autor va introduciendo en su texto se vuelve una necesidad expresa para nuestro propósito de dar a ver los límites de la variante lacaniana de la causalidad estructural (variante estructural de la dialéctica que Badiou reconoce como una variante débil de la misma). Por lo tanto, a riesgo de aburrir al lector, ensayaremos una suerte de síntesis del núcleo duro del planteo badiouano a partir del recorte discrecional de algunos pasajes del texto. Esperamos que ello nos ayude a mostrar mejor cuál es la variante fuerte de la dialéctica que nos posibilitaría

desatascar la doctrina de la causalidad estructural de su matriz lacaniana y así poder anudarla efectivamente con la teoría del sujeto y la ontología matemática.

"Los grandes conceptos dialécticos" examinados y reconocidos por Badiou en su primera gran obra, a los que además supone un "alcance ontológico absolutamente general", son

> a- La diferencia de sí a sí, A y Ap, ordenada por la *contradicción* de la fuerza A y del espacio de emplazamiento P, en la cual Ap es la instancia indicial para A. Punto clave: es la contradicción la que ordena la diferencia, no a la inversa;
>
> b- La *escisión* como única forma de existencia del algo en general: A = (AAp);
>
> c- La determinación como unidad de la escisión, solamente pensable a partir del término indexado (y no del término puro): Ap (AAp), y
>
> d- La escisión de la determinación según lo que ésta determina: determinación de lo nuevo, Ap (A); y recaída: Ap (Ap) = P (Badiou, 2009a, p. 32).

El punto c nos muestra claramente la idea de la causa ausente y evanescente, punto que Bosteels resalta de la crítica de Badiou a la variante estructural de la dialéctica, es decir, la idea de que (A) = el ser-puro, sólo es pensable retroactivamente a partir de la marca que deja su sustracción; o, como lo llama Badiou, su indexación; y, en un sentido más trivial, su efecto. La recaída -nombre dado a una de las dos destinaciones de la determinación- es la confusión ideológica entre el ser-puro y el ser-emplazado, que, a su vez, implica el "espacio de emplazamiento", expresión utilizada por Badiou para referirse a la acción de la estructura. Estos cuatro puntos sustantivos aquí reunidos constituyen en esencia el corazón de toda dialéctica; y son, a su vez, las condiciones formales a partir de las cuales Badiou intenta aportar una (re)definición formal, singular, de la dialéctica: "La dialéctica …es el *horlieu* contra el *esplace*" (Badiou, 2009a, p. 33). Estos dos neologismos inventados por el filósofo para tales efectos son el instrumento conceptual a través del cual busca dar cuenta de la lógica materialista con la que entiende debe pensarse la dialéctica, una lógica que necesariamente debe contener un costado combinatorio (o algebraico) y un costado sintético (o topológico). El primero de los neologismos es una fusión entre los términos "fuera" (*hors*) y "lugar" (*lieu*); el segundo, en cambio, es una fusión entre los términos

"espacio" (*espace*) y "sitio" (*place*). Dicho de otra manera, se trata de la contradicción que surge como instancia tercera a partir de la relación dislocada entre un término fuera de lugar (la causa ausente y evanescente) y un término emplazado (que hace las veces de su lugarteniente).

La primera crítica de Badiou contra la variante estructural de la dialéctica es la que expresa que la recaída, "en tanto negativo inerte de la determinación estricta", es "el principio del estructuralismo bajo todas sus formas" (Badiou, 2009a, p. 33), es decir, la hipóstasis de la causa ausente y evanescente: "la autoridad de la estructura" (Badiou, 2009a, p. 77). Por otra parte, Badiou vuelve a señalar que debe comprenderse correctamente lo que se entiende por contradicción en la lógica de Hegel. Para el filósofo francés,

> la contradicción A/P no es dada sino como horizonte estructural. Opone siempre un término a su lugar. Toda contradicción es fundamentalmente disimétrica, en cuanto uno de los términos sostiene con el otro una relación de inclusión. El incluyente, es decir… el espacio de emplazamiento, es denominado (particularmente por Mao) término dominante, o aspecto principal de la contradicción. El incluido, es el sujeto de la contradicción. Está sujetado al otro, y es él el que recibe la marca, el sello, el índice. Es A el que se indexa en Ap según P. La inversa no tiene ningún sentido. ¿Hegel afirma esto? No. Hegel disimula el principio de disimetría (Badiou, 2009a, p. 37).

Para Badiou la contradicción no existe, sino que "es un puro principio estructural". Al ser pensada como la causa ausente y evanescente, la contradicción no puede consecuentemente ex-sistir (ello la convertiría inmediatamente en "algo" y dejaría de ser un vacío). Este pasaje siempre nos ha parecido formidable: al tiempo que nos produce una profunde sensación de familiaridad o vecindad conceptual con la teoría del sujeto de Lacan, también nos percata de las diferencias que comienzan a vislumbrarse entre una y otra teorías del sujeto. Como lo puntualiza muy bien Farrán en su libro *Badiou y Lacan. El anudamiento del sujeto*, ambos autores elaboran un concepto de sujeto

> vinculado con la intervención o el acto, en un contexto signado por la contingencia, junto a la dimensión ontológica sustractiva o de lo *real* ligada a la

> anterior, donde el recurso a ciertos fragmentos matemáticos y lógicos les permite a ambos autores circunscribir la imposibilidad radical (el *impasse*) a la que se confronta el pensamiento. [Sin embargo, a partir de su obra *El ser y el acontecimiento*] el concepto de sujeto se diversifica y complejiza [en Badiou] al incluir cuatro tipos distintos de sujeto ligados por una fidelidad inventiva a sus respectivos procedimientos genéricos de verdad: artístico, político, científico y amoroso [y al elaborar] …más explícitamente que Lacan una ontología basada en la radical sustractividad del ser, entendido este como múltiple puro (múltiple de múltiples) no reductible al objeto (al uno), que le permite formular la teoría axiomática de conjuntos (Farrán, 2014, p. 38-40).

Cuando Badiou discute con Hegel acerca de la dialéctica y el verdadero sentido de la contradicción, el filósofo francés muestra, por un lado, que la contradicción no es sino la escisión constitutiva de la dialéctica (lo cual compone su única forma posible de existencia) y, por el otro, cuál es la ley de toda dialéctica: su imposibilidad de hacer Uno entendido como Todo. Como plantea Badiou, "la escisión es aquello mediante lo cual el término se incluye en el lugar en cuanto fuera-de-lugar [*hors-lieu*]. Y no hay ningún otro contenido en la idea de contradicción" (Badiou, 2009a, p. 38). Tesis que sin embargo conjunta muy bien con la definición de sujeto de Lacan: un sujeto dividido o escindido, cuya esquizia constitutiva es su principal atributo.

Como indicamos más arriba, la dialéctica estructural se compone a partir de tres términos, de los cuales la contradicción es uno de ellos. Los otros dos términos son los de determinación Ap (A) y límite A (Ap). "El algoritmo escisión-determinación-límite… es la verdad de la secuencia dialéctica estructural" (Badiou, 2009a, p. 47). Empero Badiou advierte que si lo real es como nos lo enseña Lacan, es decir aquello que agujerea todo saber, aquello que hace trastabillar toda formalización, entonces hace falta un cuarto elemento que suplemente el algoritmo de la dialéctica. Ese cuarto elemento es lo que Badiou denomina "una teoría del pase (*passe*) de lo real" (2009a, p. 47) o, como también lo llama el autor, una teoría del "*passe-en-force*", es decir una teoría que nos permita ir más allá de ese real o que nos permita superarlo (resolviéndolo).

Como puede percibirse, esta apuesta teórica por intentar conceptualizar un modo de forzar el impasse de una situación dista en muchos sentidos de aquella otra candidateada por la lectura lacaniana de la causalidad estructural, donde la resignación ante lo real traumático y el goce mortífero parecen ser la única salida ética posible.

En relación a la dialéctica, Badiou plantea que no se trata de afirmar una dialéctica idealista versus una dialéctica materialista; que tal cosa no existe y que, en consecuencia, tampoco se trata de que nos lancemos a la búsqueda de una dialéctica neutra. Cosa que tampoco existe, afirma Badiou. Por el contrario, lo que el filósofo francés expresa es que, aquí, lo que está en juego, no es otra cosa que la orientación de la dialéctica, es decir su "vertiente estructural" o su "vertiente histórica". "Lógica de las plazas, lógica de las fuerzas" (Badiou, 2009a, p. 75) o, para decirlo de un modo anterior, lógica del *esplace* o lógica del *horlieu*. La primera definición provisoria de la dialéctica estructural que nos da Badiou es la siguiente

> a- La dialéctica estructural es sin duda una forma del pensamiento dialéctico (este es su lado materialista) en cuanto, en términos muy generales, depende de dos principios ontológicos cruciales: -el primado del proceso respecto del equilibrio, del movimiento de transformación respecto de la afirmación de la identidad; -el primado del Dos respecto de lo Uno (contradicción);
>
> b- La dialéctica estructural, y éste es su lado idealista, tiende, en primer lugar, a hacer prevalecer en última instancia la vertiente estructural de la dialéctica respecto de su vertiente histórica, la plaza respecto de la fuerza; y, en segundo lugar, en el interior mismo de este primado de la base estructural, a hacer predominar la teoría del *esplace*, de su universo reglado, respecto de la emergencia del *horlieu* (Badiou, 2009a, pp. 75-76).

Lo que Badiou quiere demostrar de esta manera es el tratamiento dispensado por la vertiente estructural de la dialéctica al concepto de contradicción. El filósofo plantea que la dialéctica estructural trabaja con el lado malo de la contradicción al otorgarle "privilegio a la diferencia débil respecto de la diferencia fuerte. [Pues] tiende a reducir toda diferencia a una pura distinción posicional" (Badiou, 2009a, p. 76). Para decirlo en términos espaciales,

toda diferencia es pensada en función del lugar que ocupa en la estructura. Lógica aplicada por Lacan en el Seminario 17 *El reverso del psicoanálisis* cuando elabora la teoría de los cuatro discursos y plantea sus famosos cuadrípodos para dar cuenta de los lugares que asignan funciones a los términos que circulan por ellos. Al referirse al concepto de contradicción Badiou precisa que dependiendo del "componente conceptual" que dicho término ponga a jugar de manera preponderante la misma habrá de ganar una articulación singular. Los componentes conceptuales a los que se refiere el autor son tres: diferencia; correlación, y posición. Para Badiou, la dialéctica estructural "prefiere la correlación de pura exclusión, de escisión posicional, de intercambiabilidad, a la que, bajo el nombre de `lucha de opuestos´, intenta aprehender la destrucción de una cualidad de fuerzas" (Badiou, 2009a, p. 76). Como parece querer decir Badiou, la dialéctica estructural no hace más que fijar los elementos a una cuadrícula de lugares que les asigna apriorísticamente su función, impidiéndose a sí misma de leer el movimiento vivo de los mismos, su historia.

Sin embargo, como el propio Badiou reconoce, esa debilidad de la variante estructural de la dialéctica no le impide en absoluto a la misma encontrarse con lo real. El problema -como ya fue dicho- es cómo formaliza dicho encuentro: lo hace desde una lectura sesgada, restringida, que hace especial hincapié en el costado algebraico de la dialéctica, resaltando el concepto de falta o de carencia; como si la dimensión de lo real fuera, en última instancia, la dimensión de lo inefable. Por otra parte, como lo indica Badiou -y también el último Lacan, cuando advertido del impasse del estructuralismo se lanza a la consecución de un nuevo relevo que lo habrá de llevar hasta la teoría de nudos (condición de posibilidad para la construcción de su concepto de *sinthome*)[75]-, el problema de la dialéctica estructural es el problema de circunscribir la dialéctica al círculo de un estructuralismo. Desde la perspectiva badiouana, el estructuralismo "es la tentación interna `de derecha´ de una

[75] Aunque como señala Bosteels, "las herméticas investigaciones topológicas de Lacan… están limitadas por el hecho de que siguen constreñidas por la dialéctica estructural. Por esta razón, incluso su intransigente insistencia en lo real corre el riesgo de convertirse en contemplativa e idealista, como si el fin del análisis fuera el simple reconocimiento de un *impasse* estructural, quizá acompañado por una identificación, con lo que queda del síntoma del goce pero sin el verdadero proceso de cambio de un sujeto condicionado por la verdad" (Bosteels, 2007, pp. 96-97)

dialéctica tal" (Badiou, 2009a, p. 76). Para decirlo de otro modo, el estructuralismo es la variante de la dialéctica que, a pesar de reconocer lo real, no quiere saber nada de él. Porque, en definitiva, lo que intenta hacer es invisibilizar la determinación a partir de su naturalización.

Para evitar que el psicoanálisis siga quedando encallado allí, bajo el designio oscuro de la dialéctica estructural, debemos tomar nota de la tarea que propone Badiou: resolver los "tres problemas canónicos" de la variante estructural

> 1- ¿Cómo reducir una diferencia fuerte (cualitativa) a sólo su hueso, la diferencia débil, o de posición, que le es sub-yacente? Es el problema de la esquematización de un inesquematizable, el problema de la explanación, o del efecto de cadena.
>
> 2- ¿Cómo hacer desaparecer aquello de lo que se tuvo necesidad, en materia de fuerza, para proceder a esta reducción? Es el problema del término evanescente.
>
> 3- ¿Cómo el no-ser de la fuerza desvanecida puede él mismo causar el movimiento de las plazas, y, mejor aún, su todo? Es el problema de la acción de la estructura, o problema de la causalidad de la falta (Badiou, 2009a, p. 77).

A la lista de términos clave que recapitula los tres problemas principales de la dialéctica estructural: a- efecto de cadena, b- término evanescente, y c- causalidad de la falta, Badiou agrega un cuarto término que es el de "clivaje" [*clivage*]. Como explica Badiou, este término

> no es ni el vacío, ni los átomos, ni la acción causal de unos sobre los otros. No es tampoco un tercer componente, un tercer principio. Es solamente aquello por lo que se puede llegar, de la diferencia cualitativa absoluta,…, a la combinación de átomos como diferencia débil… El clinamen es la dialecticidad de los principios, la diferencia débil de la diferencia fuerte (Badiou, 2009a, p. 81).

Para decirlo de otro modo, el clinamen es -según Badiou- la forma a través de la cual la dialéctica estructural se ahorra la lógica de la fuerza para enfatizar y reforzar la lógica de la plaza. Sin embargo, la dialéctica estructural vuelve a tropezar invariablemente con la fuerza

de su propia lógica abstracta al pensar el problema de la causalidad como un problema estrictamente espacial, es decir, de lugar. Y al convertir lo real en el lugar soberano de la estructura, le confiere una jerarquía y una trascendencia tal que hace que todos los demás términos pasen a ser secundarios y definibles desde allí. Como sostiene Bosteels, refiriéndose a un texto[76] de Badiou escrito en colaboración con Balmès, "la historicidad no puede ser reducida a la inspección objetiva de una estructura de instancias dominantes y subordinadas, ni aunque se dejara incompleta debido a un lugar vacío cuyo "lugar-teniente" u ocupante inerte e imaginario fuera, invariablemente, el sujeto" (Bosteels, 2007, p. 79).

La propuesta teórica que presenta Badiou para superar el desvío de derecha de la dialéctica es su teoría del acontecimiento: "el impacto transformador de un acontecimiento puede comprenderse sólo si una dialéctica de fuerzas en proceso activo ancla, suplementa y divide la combinatoria de lugares y su juego ideológico especular" (Bosteels, 2007, p. 79), es decir, si se complementa el costado algebraico de la dialéctica con su costado topológico, si se anuda correctamente el *esplace* y el *horlieu*.

> La dialéctica es, antes que nada, un proceso, no de negación y de negación de la negación, sino de división interna. Toda fuerza debe así dividirse a sí misma y aquella parte situada o determinada por la estructura de lugares asignados (Bosteels, 2007, p. 81).

El principio ontológico que define a la dialéctica en su variante materialista será entonces el siguiente: "cada fuerza se halla en una relación de exclusión interna con su lugar determinante" (Bosteels, 2007, p. 81). O, como lo expresa Badiou, es, pues, indispensable -en una filosofía concreta, militante-, anunciar que no hay sino una ley de la dialéctica: Uno se divide en dos. Tal es el principio de lo observable y de la acción (Badiou, 2009a, p. 37).

Lo que intenta señalar de esta manera el autor es, por un lado, la importancia de contar con una teoría del sujeto que permita "…afirmar la rara posibilidad de que [la] fuerza venga a determinar la determinación al reaplicarse al mismísimo lugar que marca su identidad dividida" (Bosteels, 2007, p. 83), y, por el otro, cómo las versiones de "derecha"

---

[76] El texto en cuestión se llama *De l´idéologie* (1976).

(oportunismo) e “izquierda” (aventurismo) de la dialéctica no hacen sino sesgar la interpretación de la misma al recortar enfáticamente uno u otro costado, la fuerza o la plaza.

> Hay desviación “de derecha”, que reconduce a la brutalidad objetiva del lugar P para negar la posibilidad de lo nuevo inherente a lo viejo. Pero hay una ineluctable desviación “de izquierda”, que reivindica la pureza original e intacta de la fuerza negando, si se puede decir así, lo viejo inherente a lo nuevo, es decir, la determinación. Estos dos esquemas de desviación son Ap (Ap) = P, y A (A) = A. Pero los verdaderos términos de toda vida histórica son más bien Ap (A), la determinación, y A (Ap), el límite, términos por los cuales el Todo se afirma sin cerrarse, y el elemento se incluye sin abolirse (Badiou, 2009a, pp. 34-35).

Claro que al plantear el concepto de sujeto como “un proceso de torsión en el que una fuerza se reaplica a aquello de dónde emerge de manera conflictiva” (Bosteels, 2007, p. 83), Bosteels observa que parecería que “aún nos encontramos en el territorio conocido de la lógica de la causalidad estructural” (p. 88). Una doctrina a la que, según Badiou, podríamos resumir a través de una de las tesis del sujeto de Lacan: “El sujeto está, si puede decirse, en exclusión interna de su objeto” (Lacan, 1987, p. 840). Como prosigue Bosteels,

> para Badiou, la mayor parte de la obra de Lacan permanece dentro de los límites de una dialéctica estructural, la cual es sorprendentemente similar, en cuanto a sus operaciones básicas, a la poesía de Mallarmé. Estas operaciones consisten, primero, en montar una escena marcada por las trazas de una desaparición, digamos un barco hundido o una sirena ahogada, cuyo desvanecimiento sostiene la escena en su totalidad. Éste es el funcionamiento de la causa ausente o evanescente, la cual determina el orden establecido de las cosas (Bosteels, 2007, pp. 89-90).

Efectivamente, como señala Bosteels, se trata de uno de los grandes teoremas de la variante estructural de la dialéctica, sino el más importante, que plantea la necesidad de que cada término de la estructura se escinda en dos para que la causalidad pueda continuar siendo eficaz. A su vez, el sujeto es lo que viene allí -en el intervalo- a recordarnos la ley

inmanente de la escisión constitutiva. Como observa Badiou en *El ser y el acontecimiento*: "El sujeto obedece de principio a fin el destino del término evanescente, ya que tiene el status de un intervalo entre dos significantes, S1 y S2…" (Badiou citado en Bosteels, 2007, p. 90).

Bosteels, por su parte, señala la vuelta en más que logra imprimirle Badiou a esta definición dada por Lacan al concepto de sujeto.

> Badiou adoptará y reformulará esta definición lacaniana del sujeto como…: un sujeto es, entonces, lo que un acontecimiento E representa para otro acontecimiento E2. Esto viene a demostrar la orientación estructural-ontológica, potencialmente equívoca, de esta obra más reciente, cuya inevitable parcialidad debería ser suplementada con la orientación topológica de una (nueva) teoría del sujeto (Bosteels, 2007, p. 90-91).

Para nosotros, el problema del psicoanálisis -el impasse en el que ha caído desde hace algunos años y que le impide consecuentemente mantener una posición emancipadora como dispositivo clínico, respecto de las causas del malestar- no reside tanto en la teoría del sujeto de Lacan, a la cual, sin embargo, se la debe (re)leer desde la perspectiva de Badiou, sino al hecho de que dicha teoría, al haber asumido la variante estructural de la dialéctica y al haber proscripto la dimensión ontológica como requerimiento formal de apoyatura, o bien termina literalmente desechada o bien se la mantiene pero (re)inscripta en la vía del psicologicismo substancialista. Como indica Badiou, pero también como nunca se cansó de explicar Lacan, quienquiera que afirme una u otra vía para el psicoanálisis habrá sido un estafador. Si el psicoanálisis insiste en orientarse en esa clave, su clínica pasará a formar parte del amplio conjunto de prácticas adaptativas de autoayuda.

Como reseña Bosteels, Badiou encuentra que

> el problema de esta doctrina es precisamente que, aunque nunca cesa de ser dialéctica en su localización de la causa ausente y sus efectos divisorios en el todo, sigue estando atada a la estructura de esa totalidad y, por lo tanto, no puede dar cuenta de la posible transformación de esta última (Bosteels, 2007, p. 91).

En *El ser y el acontecimiento*, el filósofo nos advierte contra el problema de la lógica de los lugares, es decir contra la lógica del *esplace*, que es el problema de no poder ir más allá de lo real, un real que insiste de manera regular en sustraerse infinitamente. Razón que lleva a Badiou a expresarse en contra de esta variante idealista de la dialéctica, virtuosamente elaborada y expresada por Lacan y Mallarmé, en la que ambos autores adhieren a la idea de que la ley de la dialéctica (la escisión constitutiva) estaría sustraída de lo real, es decir, no se dividiría en dos, lo cual la convierte en una especie de "anterioridad radical". Este es el mismo tratamiento estructural que el lacanismo viene dispensándole desde hace algunos años a los conceptos de real y de goce, suponiéndolos como una anterioridad nouménica inefable escondida sustractivamente tras el muro del lenguaje.

Sin embargo, como acuerdan oportunamente Badiou (2009), Bosteels (2007) y Farrán (2014) en sus respectivos trabajos, hay un segundo Lacan -el Lacan que abandona la tesis de la primacía del orden simbólico para abocarse a los desarrollos sobre lo real- que es profundamente materialista y cuyas observaciones mantendrían aun hoy una importancia decisiva para la práctica de una verdadera filosofía materialista. Como observa Badiou refiriéndose a los dos momentos en el pensamiento de Lacan

> En cuanto a la estricta lógica dialéctica, Lacan supera a Mallarmé, fijado en la estrella, en este punto preciso que le hace reconocer: - la novedad de lo real, comprobada por el desgarrón sin lazo de los discursos; - la precariedad de lo Uno, que lo nuevo, cuya esencia es la división, oblitera. Todo el genial esclarecimiento del sujeto abierto por Lacan se ajusta a lo que él dice, frase por frase, tanto como seminario por seminario, las dos cosas a la vez" (Badiou, 2009a, pp. 139-140).

Es decir, la estricta combinación entre "la primacía de la estructura, que hace de lo simbólico el álgebra general del sujeto, su horizonte trascendental [y] …una obsesión topológica, según la cual todo movimiento y todo progreso dependen de la primacía de lo real" (Badiou citado en Bosteels, 2007, p. 94). Pese a ello, para alcanzar el esclarecimiento de la dialéctica en su variante materialista no alcanza con pro-ducir el salto operado por Lacan desde lo simbólico hacia lo real. Como marca Bosteels, "la cuestión decisiva [será evaluar] si lo real no puede también, en contadas ocasiones, convertirse en el sitio de una

nueva verdad consistente" (Bosteels, 2007, p. 95) y no simplemente quedar limitado a ser ese "núcleo traumático de antagonismo que siempre fisura de antemano todo orden [simbólico y] social" (p. 95).

Lo real entonces, como sostienen estos autores materialistas, debe ser pensado en su doble estatuto: como "causa evanescente" y como "consistencia novedosa", es decir, tomando en cuenta su costado algebraico ("lo real de la evanescencia, que está en una posición de causa para el álgebra del sujeto") y su costado topológico ("lo real como punto nodal, que está en una posición de consistencia para su topología"). Ambos estatutos de lo real anudados entre sí resultan absolutamente necesarios para el mantenimiento formal de una teoría del sujeto en clave materialista. Como concluye Badiou, sólo habiendo recorrido ambos lados de lo real como si se tratase de la "doble cara" imaginaria de una banda de Moebius podremos "…leer una trayectoria integral del materialismo" (Badiou citado en Bosteels, 2007, p. 96). Si no consideramos lo real en su doble estatuto, como plaza (*esplace*) y como fuerza (*horlieu*), habremos incurrido en una visión restringida de la división constitutiva de la dialéctica y habremos perdido en consecuencia la posibilidad de pensar "el cambio verdadero", que no sólo ocurre "…cuando simplemente se ocupa el lugar vacío de la estructura existente, sino [también] cuando se lo excede" (Bosteels, 2007, p. 97).

En la clínica psicoanalítica, como hemos dicho más arriba, si queremos pensar y pro-ducir que un verdadero cambio acontezca, es necesario que, a nivel conceptual, contemos con "una teoría del paso de lo real" (Bosteels, 2007, p. 99) y que, a nivel práctico, podamos leer el recorrido integral de lo real y el recorrido integral del sujeto, aquello que Lacan llamó "el ocho interior" (que no es otra cosa que la puesta en relación inmanente entre la marca y la falta, el álgebra y la topología, la plaza y la fuerza, "las dos escenas" de las que habla Freud o los dos significantes de los que habla Lacan). Sólo así habremos estado en condiciones de torcer la sobredeterminación de una situación y "romper el orden de las cosas" (Bosteels, 2007, p. 102) y con ello alcanzar una nueva verdad. "En pocas palabras, un sujeto [es lo que] insiste en ser causado por aquello que carece en su lugar, pero consiste en la coherencia de una carencia forzada" (2007, p. 104). O, como lo expresa Badiou, "la teoría del sujeto está completa cuando logra pensar la ley estructural del lugar vacío como punto de anclaje para el exceso por encima de su lugar" (Badiou citado en Bosteels, 2007, p. 104).

Como afirma el filósofo francés en *Teoría del sujeto*, “todo sujeto es una excepción forzada, que viene en segundo lugar (Badiou, 2009a, p. 111). “Todo sujeto está en el cruce de una carencia de ser y de una destrucción, de una repetición y de una interrupción, de un emplazamiento y de un exceso” (2009a, p. 165).

En suma, no alcanza con la teoría del sujeto de Lacan ni con la dialéctica estructural planteada por el lacanismo para mantener al psicoanálisis en tanto práctica en una posición activa y revolucionaria. Como hemos venido diciendo a lo largo de nuestro recorrido, el problema al que se enfrenta el por-venir del psicoanálisis es el problema de la variante estructural de la dialéctica y el rechazo de la ontología como dimensión inmanente al sujeto, que, después de Lacan, no ha hecho más que reducir el concepto de sujeto a no ser más que el “impasse de la estructura misma” (Bosteels, 2007, p. 100). Problema que exige para su resolución tres movimientos al mismo tiempo: por un lado, el salto de terreno en relación a la dialéctica; por el otro, el salto de terreno en relación a la ontología, y, finalmente, el anudamiento entre la teoría del sujeto, la ontología matemática y la dialéctica materialista, es decir, el (re)comienzo del materialismo dialéctico. Sin el cual, la teoría del sujeto (desprovista de una ontología pertinente y soldada a una visión restringida de la causalidad) pierde toda su razón de ser además de su estabilidad formal. Sólo encausándose por la vía del (re)comienzo el lacanismo habrá superado la pesada herencia del estructuralismo, superación que hoy por hoy es condición *sine qua non* para su efectivo por-venir. Una vez conseguido este salto de terreno en relación a la dialéctica y a la ontología, más la urdimbre del mencionado nudo (borromeo) entre estas tres piezas fundamentales del materialismo dialéctico, el (re)comienzo habrá sido posible y el psicoanálisis habrá ganado así la única teoría general que puede garantizarle (sin desvíos ni atajos ideológicos) su verdadero por-venir.

> Mi proposición, la que instaura lo que llamamos el pase, por el que deposito mi confianza en algo que se llamaría la transmisión, si hubiese una transmisión del psicoanálisis. Tal como ahora lo pienso, el psicoanálisis es intransmisible. Cosa muy fastidiosa. Es muy fastidioso que cada psicoanalista esté obligado -puesto que es preciso que lo esté- a reinventar el psicoanálisis (Lacan, 1979).

El por-venir del lacanismo.

Esta tesis que hemos concluido tuvo como punto de partida una pregunta breve pero compleja. Esa pregunta no ha sido otra que la pregunta por el cambio, por la ruptura, por la transformación. Esa pregunta fue originalmente una pregunta clínica, es decir, una pregunta vinculada a la situación de sufrimiento que presentaban los pacientes en las consultas. Con el tiempo, esa pregunta originalmente clínica devino una pregunta teórica. Pero para que esa reducción del objeto encontrara lugar tuvieron que pasar muchos años, fundamentalmente tuvimos que trabajar mucho. Esta tesis es el resultado de dicho esfuerzo. Esta tesis constituye una respuesta a aquella pregunta.

Gracias al debate planteado en las últimas décadas por algunas fracciones de la filosofía continental contemporánea y algunas prácticas científicas de orientación marxista en torno al concepto de sujeto, la idea del (re)comienzo del pensamiento materialista fue cobrando fuerza y lugar. Esta idea del (re)comienzo permitió, a su vez, volver a poner el foco sobre la teoría de la historia, sobre la discusión acerca de cuál teoría de la historia resulta más conveniente en el presente para pensar la idea del cambio y de la ruptura. Una discusión que nos posibilitó articular nuestra pregunta clínica original y comenzar un largo recorrido de lecturas por otras prácticas, otros saberes y otras disciplinas.

Sin el aporte de la filosofía, sin el aporte del materialismo, sin un marco general que orientara nuestra pregunta por el cambio, esta tesis no habría sido posible. Coincidimos con Althusser y con Badiou en que históricamente el materialismo ha sido una filosofía de asalto, una posición de pensamiento que posibilitó abordar críticamente y en bloque, a partir de los desarrollos de Marx y de Engels, dos ideas muy fuertes, la idea de historia como continuidad (el historicismo) y la idea de ausencia de elementos ideológicos en el pensamiento científico. Hasta entrado el siglo XX estas ideas se habían mantenido -por la vía de cierta interpretación de Hegel- como ideas hegemónicas del pensamiento contemporáneo y reproducían cierta ilusión de cosa fija, inmutable, determinada de una vez y para siempre. Con todo, el siglo XX fue testigo de un nuevo amanecer de la tradición materialista a través de pensadores de la talla de G. Bachelard, L. Althusser, J. Lacan y M. Foucault. A la luz de su producción aprendimos a pensar una teoría del corte, de la ruptura y de la discontinuidad. Allí, en su herencia teórico-conceptual, encontramos nuestro punto de apoyo para nuestra empresa, para nuestro (re)comienzo.

En pos de reinventar el psicoanálisis, esta tesis es la confirmación de que inscribir la práctica psicoanalítica en la vía del (re)comienzo del materialismo dialéctico constituye una vía posible para su refundación. Reinventar el psicoanálisis es, como lo hemos mostrado, (re)fundar su nudo conceptual más importante, el nudo entre el sujeto, la ontología y la dialéctica. El objetivo de esta (re)invención tiene que ver con haber advertido a partir de nuestra pregunta clínica inicial la situación de impotencia en la que se encuentra el lacanismo, la situación de impasse en la que ha caído con posterioridad a la muerte de Lacan.

En consecuencia, esta tesis puede resumirse como la demostración de dicha situación actual del lacanismo, como la demostración de su situación de impotencia. Sin embargo, esta tesis muestra que la situación de agonía que hoy vive nuestra práctica no depende del debilitamiento de las razones que llevaron al lacanismo a su punto de apogeo más alto, sino de la impotencia que dicho movimiento hace manifiesta para creer en lo que fuere necesario para forzar y franquear dicho impasse.

A lo largo de nuestro recorrido hemos mostrado por qué dicho movimiento se volvió incapaz de producir un nudo teórico conceptual que pueda transformar lo real, por la

posición que éste asumió en relación a su nudo conceptual más importante, el nudo entre la teoría del sujeto, la ontología matemática y la dialéctica materialista. Esta tesis ha mostrado las consecuencias de no anudar pertinentemente su concepto pivote, el concepto de sujeto, cómo ante la imposibilidad de transformar lo real el lacanismo terminó promoviendo la idea de un "*modus vivendi*" (como lo llama Zîzêk,) en relación a la falta o, como lo ha planteado Miller, la idea de montar una identificación al síntoma (entendido como el único y mejor arreglo posible ante la irreductibilidad mortífera de lo real y el goce). El lacanismo es responsable de promover este tipo de propuestas, las cuales se constituyen a partir de una consideración en extremo negativa y desbalanceada de los conceptos de real y goce de Lacan, donde el primero es leído como una dimensión inefable y el segundo es homologado al concepto freudiano de pulsión de muerte.

Nuestra tesis muestra el grado de responsabilidad del lacanismo en el hecho de haber dejado de ser una propuesta terapéutica subversiva, de haber caído en una posición de impotencia frente a la visión reduccionista y determinista que el neoliberalismo global intenta llevar a cabo sobre la concepción de la vida y la existencia humanas. Muestra cómo el lacanismo ha carecido de inventiva, de coraje, para ir más allá de los dichos de Lacan. Nuestra tesis posee el valor de haber sentado nuevas bases para el por-venir del lacanismo, para que dicho movimiento no deje de ser un dispositivo eficaz de pensamiento contra los mecanismos de sujeción y sobredeterminación que operan sobre los individuos en todo orden simbólico y social.

En primer lugar, para resolver el funcionamiento sintomático del nudo conceptual más importante de la práctica psicoanalítica, esta tesis estableció la necesidad de volver a analizar filosóficamente el concepto de sujeto de Lacan, entendiendo que dicho concepto sigue siendo un pivote fundamental para la práctica psicoanalítica. Para lo cual ha sido necesario que mostremos, por un lado, las condiciones históricas que forjaron el contexto de surgimiento de dicho concepto. Y, por el otro, que apelemos a un método de lectura nodal y diagonal que, parafraseando a Althusser, podríamos reconocer en la vía de la lectura sintomal o sintomática. Este método nos posibilitó llevar a cabo una lectura de los escritos de Lacan que, en primera instancia, nos permitió volver a poner de relieve el carácter formal del concepto de sujeto y su necesaria inscripción en la vía del matema para

su correcto funcionamiento. Y, en segunda instancia, nos proporcionó el establecimiento de una relación entre los textos analizados en esta tesis cuyo tiempo retroactivo de lectura nos proporcionó una visión del concepto de sujeto que de otra manera no se alcanza fácilmente. Esta nueva visión consiste en el reconocimiento de su régimen triádico: lógico, ontológico y epistémico.

En virtud de la importancia que mantiene entonces para el lacanismo el concepto de sujeto, esta tesis enseña, por un lado, el carácter necesario e ineludible de recuperar algunas de las viejas discusiones no saldadas del estructuralismo y el post-estructuralismo, discusiones que cruzaron el campo del psicoanálisis en particular durante los años ´60 y ´70, y que siguen tan vigentes como entonces, a pesar de su pretendido rechazo y/o sepultamiento. Y, por el otro, da razones sólidas acerca de la necesidad de volver a trabar un lazo estrecho con la filosofía continental contemporánea para reflexionar sobre aquellas discusiones no saldadas y tematizar así las dimensiones inmanentes al concepto en cuestión.

Aun cuando el pretendido sofisma "el sujeto ha muerto" terminó organizando durante las últimas décadas del siglo XX una trinchera necesaria contra las filosofías subjetivistas, situación que muchas de las reflexiones actuales no hacen más que refrendar, la consumación de este paso ofrecido a nuestro pensamiento como una evidencia irrefutable ha terminado encubriendo o promocionando en el presente nuevas formas de subjetivismo. Está claro que no basta con excluir la palabra sujeto para evitar seguir sosteniendo una perspectiva subjetivista, en tanto que si se desea mantener la idea de un sustrato material para agenciar todo tipo de ilusión y/o intención personal o intersubjetiva, basta y sobra con una neurona, una sustancia química o una imagen cerebral para poder proyectar dicha ilusión. De hecho, muchas de las investigaciones actuales que se reconocen en la vía del postfundacionalismo siguen litigando ciegamente contra el insistente retorno del concepto de sujeto.

Por esta razón, nuestra tesis argumenta acerca de la importancia de mantener para nuestras prácticas, para nuestros proyectos y propósitos teóricos, una teoría del sujeto en clave materialista. Nuestra tesis no sólo muestra la importancia de no abandonar la teoría del sujeto, sino que plantea la necesidad de (re)fundar un nuevo concepto de sujeto a partir de plantear su anudamiento con una ontología y una causalidad cuyas características formales

resulten pertinentes para su funcionamiento. Esta tesis ha mostrado, en suma, cómo el hecho de poder anudar correctamente su concepto pivote constituye en el presente la condición *sine qua non* para la apertura del por-venir de la práctica psicoanalítica lacaniana. Una apertura que le posibilitará al lacanismo inscribirse en la vía del (re)comienzo del materialismo dialéctico, vía que entendemos como la única orientación de pensamiento posible para poder subvertir la pesada herencia ideológica legada por el postmodernismo y postfundacionalismo, herencia que pretende hacer desaparecer los conceptos de historia, ideología, verdad, sujeto, etc.

En segundo lugar, esta tesis ha mostrado cómo el lacanismo opera una doble estrategia en relación a la dimensión ontológica requerida por el concepto de sujeto. Hemos mostrado cómo el lacanismo o bien decide asumir una explícita posición de rechazo de la ontología o bien decide asumir una ontología lingüística. Respecto de la primera variante, el lacanismo ha creído necesario rechazar la dimensión ontológica al encontrarse con el rechazo que por momentos manifestaba Lacan hacia la ontología, al entender que esta cae de manera inexorable del lado del ente, es decir, la substancia. La perspectiva en extremo restringida de esta posición ha llevado a ciertas fracciones del lacanismo a equiparar exclusivamente el problema de la ontología con los desarrollos de la metafísica clásica, perdiendo de vista la amplitud y la complejidad del problema del ser-en-tanto-ser y la existencia de otras orientaciones no substancialistas de la ontología, surgidas con posterioridad al giro lingüístico, y cuyo carácter formal guardan una estrecha relación conceptual con la teoría del sujeto de Lacan.

En cuanto a la segunda variante, tal como lo hemos mostrado en la segunda parte del tercer capítulo, existe otra fracción del lacanismo que no se desentiende de la condición exigida por la teoría del sujeto de anudar su estatuto formal a la dimensión ontológica. Sin embargo, dicho nudo ha sido pensado y formalizado desde la perspectiva de una ontología lingüística, cuya vía de acceso a lo real sustractivo es operada a través del poema, una variante de la ontología, que si bien resulta tan importante como la del matema, no se condice con las características formales más importantes exigidas por nuestro concepto de sujeto.

Resulta cuanto menos llamativo que, a pesar del trabajo realizado por autores de la talla de Alemán, Badiou, Balmès, Le Gaufey y Žižek, entre otros, donde se demuestra el carácter inconcluso de la teoría psicoanalítica lacaniana, la existencia de ciertos bordes en su estructura interna que esperan ser retomados a la luz de nuevas preguntas, cueste tanto encontrar en el lacanismo un debate serio acerca del problema ontológico. Sobre todo si -como suele hacérselo a menudo desde la mayoría de las instituciones psicoanalíticas- la relación entre Lacan y los filósofos se considera como un tópico de importancia para la formación de todo psicoanalista.

Aun cuando se pueda afirmar que no hay un programa ontológico en sentido estricto en la obra de Lacan, creemos plausible encontrar a lo largo de su enseñanza distintos elementos teóricos que dan cuenta de una posición ontológica a medio construir, a medio decir, y cuyo nombre, quizá, pueda resumirse bajo el nombre de “antifilosofía”. Acordamos con Alemán en que aquella posición constituye una verdadera conjetura antifilosófica, una conjetura relativa a la pregunta acerca de cuál debe ser esa ontología en tránsito que la práctica del psicoanálisis pone en juego a través de su concepto pivote. Se trataría de una ontología en vías de ser pensada y cuyas características más relevantes nos parecen hoy estar muy próximas a o reflejadas por la ontología matemática de Badiou, tal como fue planteado en el tercer capítulo de nuestra tesis.

Estamos convencidos de que el (re)comienzo de esta conjetura antifilosófica anima una larga serie de consecuencias formales sobre el marco teórico del psicoanálisis, cuyos resultados lógicos aún no han sido suficientemente despejados por el lacanismo contemporáneo.

En tercer lugar, esta tesis ha mostrado la importancia de (re)pensar la dimensión causal, la segunda dimensión inmanente a la teoría del sujeto. Motivo por el cual, en el cuarto capítulo, hemos expuesto un rastreo histórico de la noción de causalidad y, luego, hemos dado cuenta de la adhesión por parte del lacanismo a la doctrina de la causalidad estructural y sus consecuencias formales para la elaboración de su nudo conceptual más importante. Esta doctrina surgida con el estructuralismo posibilitó pensar y avanzar conceptualmente sobre la elucidación de los mecanismos de sujeción y sobredeterminación que operan a partir de la idea de una causa ausente y/o evanescente en la relación entre una estructura

subordinante y una estructura subordinada. Es decir, esta doctrina permitió (re)pensar la idea spinoziana de causalidad inmanente a partir de haber dado cuenta de la estructuralidad de la estructura. En cuanto al concepto de sujeto, permitió formalizarlo como una hiancia, es decir, como la fisura que resulta como excedente entre lo real traumático y la simbolización imposible. El gran aporte de esta nueva doctrina fue permitir pensar al sujeto sin tener que apelar para ello a la clave metafísica, es decir, a la idea de sustancia y/o de consciencia. De esta manera, la nueva doctrina de la causalidad estructural posibilitó *deconstruir* la metafísica substancialista y trazar un nuevo terreno ontológico para el sujeto, el de la hiancia que se halla en el interior/exterior de la estructura. Para la doctrina de la causalidad estructural el sujeto es, entonces, aquello que viene a dar cuenta de la imposibilidad del cierre estructural, y que viene a cumplir la función de soporte (*Tragër*) de dicha imposibilidad inmanente.

Sin embargo, como lo hemos mostrado, esta doctrina resulta insuficiente para dar cuenta de la emergencia de lo nuevo. El problema de esta variante débil de la dialéctica es la situación inhibitoria, sintomática o angustiosa en la que nos deja al proponer una lectura causal del orden simbólico y social como un campo imposible de ser asaltado formalmente a través del concepto, debido a que, en última instancia, su categoría rectora es este real irreductible -aquello que Freud llamaba "la roca viva de la castración"-, cuyo fundamento nouménico nos marca el límite (*im-passe*) in-forzable de dicho orden. Coincidimos con Badiou en que esta posición del lacanismo en extremo enfatizada por el concepto de real produce una variante de la causalidad cuyo régimen de interpretación nos deposita de un modo muerto ante todo intento racional de (re)comienzo y nos expone a todo tipo de sutura y/o deriva ideológica.

La variante fuerte de la dialéctica, a la que aquí recurrimos y desarrollamos en el cuarto capítulo nuestra tesis, no promueve la reducción de la causalidad estructural al costado algebraico de la dialéctica, sino que incluye su costado topológico. Esta dimensión topológica nos permite volver sobre la idea de la determinación incluyendo la idea del pase del sujeto y plantear la subjetivación como el acontecimiento de una nueva consistencia, esto es, como la aparición de una nueva estructura en la que un sujeto no sólo ocupa el lugar vacío de la estructura antigua, sino que lo excede.

Por lo tanto, nuestra tesis es la confirmación de que el lacanismo debe recurrir a la variante fuerte de la dialéctica, la dialéctica materialista, representada por Badiou y el último Lacan, si no quiere hipotecar el futuro de su práctica.

Si aspiramos a que el lacanismo no se desvanezca en la obscuridad de la noche más obscura, la empresa más grande que hoy nos debemos es, hacia adentro, la preparación de un programa de investigación cuyo principal objetivo sea (re)pensar su nudo conceptual más importante, analizar críticamente cada uno de los elementos que lo componen para superar los impasses en los que han quedado y volver a (re)fundar su anudamiento desde una perspectiva superadora, pero que, empero, se mantenga en la vía del matema y la dialéctica materialista. Y, hacia afuera, el (re)comienzo de una relación estrecha, fecunda y verdadera con la práctica filosófica, con los pensadores más subversivos de nuestro tiempo (Althusser, Foucault, Badiou, Žižek, Cassin, etc).

En función de esto último, nuestra tesis busca constituirse en un primer mojón de esta difícil empresa que el lacanismo tiene por delante, en la medida que se propuso mostrar lo que en cierta medida hasta ahora permanecía velado. Consideramos que si nuestra propuesta encuentra eco, posiblemente el lacanismo habrá ganado mejores condiciones para la elaboración de un proyecto a partir del cual la práctica psicoanalítica vuelva a dar respuesta eficaz, transformadora, ante las formas actuales de sujeción, dominación, explotación y sufrimiento humano.

Ahora bien, somos conscientes de que repensar la teoría del sujeto de Lacan desde la perspectiva del (re)comienzo del materialismo dialéctico no es sin consecuencias para dicho concepto. Refundar su anudamiento a partir de una ontología matemática y una causalidad pensada desde la variante fuerte de la dialéctica supone una serie de ajustes y transformaciones profundas que de seguro habrán de modificar su planteo inicial. Esto en la medida que nos preguntamos si el concepto de sujeto de Lacan, al quedar articulado exclusivamente a la estructura de la cadena del discurso, entendida como el campo del Otro, no termina subsidiando un planteo en extremo lingüístico, o, como lo expresó Badiou, un planteo cuya orientación deberemos reconocer en la vía del idealismo lingüístico (una *idealinguistería*).

Si bien la posible confirmación de esta conjetura, no nos resulta *a priori* un problema, pues no nos interesa sostener religiosamente ningún concepto, estamos seguros de que su verificación nos demanda un marco de trabajo que excede sin más los límites de esta tesis. En consecuencia, estamos advertidos de que este recorrido recién comienza, de que aún restan muchas lecturas y muchos debates con otras áreas del pensamiento, con otras prácticas, para que el lacanismo encuentre la solución definitiva a su condición actual de impotencia, de impasse. No obstante, nos mueve el deseo de que ello ocurra, de poder aportar de alguna manera al armado teórico conceptual de esos puentes y esos lazos, de ese marco, cuyo espíritu científico sea capaz de propiciar y potenciar un verdadero movimiento de reconceptualización de las tesis lacanianas para que la práctica del psicoanálisis vuelva a ser una práctica teórica y clínica subversiva.

Acha, O. & Vallejo, M. (Eds.) (2010). *Inconsciente e historia después de Freud. Cruces entre filosofía, psicoanálisis e historiografía.* Buenos Aires: Prometeo

Acuña, E. (2015). *Lacan y la antifilosofía I -con o sin Deleuze-.* Recuperado de https://enriqueseminarioclinico.wordpress.com/2015/11/06/lacan-y-la-anti-filosofia-i-con-y-sin-deleuze/

Alemán, J (2006a). *El porvenir del inconsciente. Filosofía, política, época del psicoanálisis.* Buenos Aires: Grama.

Alemán, J. (2006b). *Notas antifilosóficas*. Buenos Aires: Grama.

Alemán, J. (julio de 2001). Introducción a la antifilosofía. *Virtualia*, 2. Recuperado de http://www.revistavirtualia.com/articulos/767/coloquio-jacques-lacan-2001-en-buenos-aires/la-introduccion-a-la-antifilosofia

Allouch, J. (1984). *Letra por letra.* Buenos Aires:Edelp.

Allouch, J. (1993). *Freud, y después Lacan.* Buenos Aires:Edelp.

Althousser, L. (2003). *Lenin y la filosofía*. Madrid: Editora Nacional.

Althusser, L. & Balibar, E. (1969/2004). *Para leer El Capital.* México: Siglo XXI.

Althusser, L. (1969). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan.* Buenos Aires: Nueva visión

Althusser, L. (1971) Materialismo histórico y materialismo dialéctico. En E. Verón, *El proceso ideológico* (pp.173-195). Buenos Aires: Tiempo contemporáneo.

Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI

Althusser, L. (1996/2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva visión.

Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx.* México-Buenos Aires: Siglo XXI.

Althusser, L. (2014). Sobre la génesis (Trad. Juan Pedro García del Campo) *Décalages, 1* (2). Recuperado de http://scholar.oxy.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1029&context=decalages

Amster, P. (17 de mayo de 2011). Fascinación por los números. La influencia de la matemática en las teorías del psicoanálisis. *Página 12.* Recuperado de https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/rosario/21-27865-2011-03-17.html

Aristóteles (1982/2007). *La metafísica*. Madrid: Gredos

Aristóteles (1982/2015). *Tratados de lógica*. Madrid: Gredos

Attal, J. (2012). *La no-excomunión de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdió a Espinoza*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Bachelard G. (2009). *El compromiso racionalista.* México: Siglo XXI

Bachelard, G. (2010). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI

Badiou, A. (1969). Marque et manque: à propos du zéro. *Cahiers pour l`Analyse, 10, 150-173.*

Badiou, A. (1974). El (re)comienzo del materialismo dialéctico. En A. Badiou y L. Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico* (pp. 9-36). Buenos Aires: Siglo XXI.

Badiou, A. (1992). El estatuto filosófico del poema después de Heidegger (Trad. C. Torres), *Imago Agenda*, (29). Recuperado de https://bibliotecaignoria.blogspot.com.ar/2009/07/alan-badiou-el-estatuto-filosofico-del.html

Badiou, A. (2002a). *Breve tratado de ontología transitoria.* Barcelona: Gedisa.

Badiou, A. (2002b). *Condiciones.* México: Siglo XXI.

Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento.* Buenos Aires: Manantial..

Badiou, A. (2008). *Lógicas de los mundos.* Buenos Aires: Manantial.

Badiou, A. (2009a). *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.

Badiou, A. (2009b). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo.

Badiou, A. (2013a). *L`antiphilosophie 3- 1994-1995.* Paris: Fayard.

Badiou, A. (2013b). *La aventura de la filosofía francesa.* Buenos Aires; Eterna cadencia.

Badiou, A. y Balmes, F. (1976). *De l´idéologie*. Paris: François Maspero.

Balibar, E. (1995) *Nombres y lugares de la verdad.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Balibar, E. (2005). *Escritos por Althusser.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Balmès, F. (2002) *Lo que Lacan dice del ser.* Buenos Aires: Amorrortu.

Barthes, R. (1963/1992). *Sobre Racine.* México: Siglo XXI.

Bassols, M. (enero- febrero 2006) Encontrar la causa. *Virtualia* (14). Recuperado de http://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/LqOW7I9GYk0ma8P5T2ZhVgHn463k6VE1dUD6cK6U.pdf

Bauman, Z. (1999). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bonassi, B. C. (2016). La henología y la ética del psicoanálisis. *Con la a*, (43). Recuperado de http://conlaa.com/la-henologia-la-etica-del-psicoanalisis/

Bosteels, B (2007). *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico.* Santiago de Chile: Palinodia

Bravo, S. (noviembre, 2010). *Lugar de la antifilosofía en la enseñanza de Jacques Lacan*. Trabajo presentado en las Jornadas de Apertura, Sociedad psicoanalítica, Buenos Aires.

Bunge, M. (1997*). La causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna.* Buenos Aires: Sudamericana

Caletti, S. (comp). (2011). *Sujeto, política y psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.

Canguilhem, G. (1971/2005) *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI

Cassin, B. (2013). *Jacques el sofista*. Buenos Aires: Manantial.

Cassin, B. y Badiou, A. (2011). *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "L`Étourdit" de Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu.

Chemama, R. (1998). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

Cragnolini, M. (2001). Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzche. En G. Meléndez (comp), *Nietzche en perspectiva* (pp.49-61). Bogotá: Siglo del Hombre

Dagfal, A. (2012). Sartre y Lacan. La noción de sujeto como problema (1936-1949). *Actas del IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR* . Recuperado de https://www.aacademica.org/000-072/759.pdf

Daín, A. D. (2011) Marx, Althusser y Derrida. La sobredeterminación como suplemento. *Astrolabio*, (6), 158-285. Recuperado de https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/278

de Ípola, E.(2007). *Althusser, el infinito adiós.* Buenos Aires: Siglo XXI.

de Libera, A. (1852/1997). Préface. En E. Renan, *Averroès et l'averroisme* (pp. 9-19). París: Maisonneuve & Larose.

de Libera, A. (2007). *Arquéologie du sujet.* Paris: Vrin.

Derrida, J. (1986). *De la gramatología.* México: Siglo XXI.

Derrida, J. y Roudinesco, E. (2014) *¿Y mañana, qué...?.* Buenos aires: Fondo de Cultura Económica.

Descombes, V. (19882). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa.* Madrid: Cátedra.

Drake, S. (1981). *Cause, experiment and science. a galilean dialogue* i*ncorporating a new english translation of galileo's bodies that stay atop water, or move in it.* Chicago: University of Chicago Press,

Eidelsztein, A. (1995). *El grafo del deseo.* Buenos Aires: Letra viva

Eidelsztein, A. (2001). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan* (Vol. 1). Buenos Aires: Letra Viva.

Eidelsztein, A. (2010). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.

Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.

Eidelsztein, A. (2016). *Lacan y la Física Cuántica*. Conferencia en la ciudad de Porto Alegre, Brasil. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=hDkg8bthMWA

Farrán, R. (2014). *Badiou y Lacan. El anudamiento del sujeto.* Buenos Aires: Prometeo.

Farrán, R. (2017). La filosofía, práctica entre prácticas. Ideología, verdad y sujeto en Foucault y Althusser. *Agora, papeles de filosofía, 3* (2), 285-311.

Feenstra, R. y García Marzá, D. (Eds.) (2013). *Ética y neurociencias. La aportación a la política, la economía y la educación*. España: Universidad Jaume I.

Filippini, S., Larramendy, A., Assandri, J. & Baños Orellana, J. (2016). Cuando Lacan fue excluido de la internacional [Material complementario]. *Ñacate, Revista de psicoanálisis de la École lacanienne de psychanalyse, sección Montevideo, Uruguay.* Recuperado de http://www.revistanacate.com/cuaderno/filosofía, 1 (4), 85-96.

Foucault, M. (1968/2014). Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología. En su *¿Qué es usted, Profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método* (pp. 223-265). Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (1972). *La arqueología del saber.* México: Siglo XXI

Foucault, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de cultura económica.

Foucault, M. (2004). *Nacimiento de la clínica.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2006). *La hermenéutica del sujeto.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Freud, S. (1915/1992). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras completas*, t. XIV (pp.113-133). Buenos Aires: Amorrortu,

Freud, S. (1937/1991). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras completas*, t. XXIII (pp.211-254). Buenos Aires: Amorrortu.

Gassman, C. (2013). La *ruptura epistemológica* según Bachelard, Althusser y Badiou.. *Estudios de Epistemología*, X, 34-52. Recuperado de https://www.aacademica.org/pedro.karczmarczyk/136.pdf.

Gayon, J. (2006). Bachelard y la historia de las ciencias, en J. J. Wunenburger (coord.), *Bachelard y la epistemología francesa* (pp. 39-86) Buenos Aires: Nueva Visión.

Gómez Camarena, C. (2017). La antifilosofía y la transmisión del saber: producciones de un concepto lacaniano en Alemán y Badiou. Recuperado de https://es.scribd.com/document/40566627/La-antifilosofia-Carlos-Gomez-Camarena.

Gómez Camarena, C. (junio-julio, 2013). Badiou, la ciencia, el matema. *Reflexiones marginales,* (15). Recuperado de http://reflexionesmarginales.com/3.0/19-badiou-la-ciencia-el-matema/.

Gómez Camarena, C. y Uzín Olleros, A. (2010). *Badiou fuera de sus límites* Buenos Aires: Imago Mundi.

Guillén, C: (2007). Lacan y su concepción del psicoanálisis: ¿es una antifilosofía? *Redacción popular. Ideas para la unidad latinoamericana.* Recuperado de http://www.redaccionpopular.com/articulo/lacan-y-su-concepcion-del-psicoanalisis-%3Funa-antifilosofia.

Guillot, P. (2010). *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva visión.

Guitart, R. (2003). *Evidencia y extrañeza. Matemáticas, psicoanálisis, Descartes y Freud.* Buenos Aires: Amorrortu.

Habermas, J. (2012). *El discurso filosófico de la modernidad.* Buenos Aires: Katz.

Hacking, I. (2006). *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos.* Barcelona: Gedisa.

Hegel, G. W. F (1966/1992). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1927/2002). *Ser y tiempo.* Barcelona: Pérez Galdós.

Heidegger, M. (1999). *Introducción a la Filosofía.* Madrid: Cátedra.

Heidegger, M. (2000). El nihilismo europeo. En su *Nietzsche* (vol. II). Barcelona: Destino.

Heisenberg, W. (1959). *Física y filosofía*. Buenos Aires: La isla.

Herbert, Th. (1971). Notas para una teoría general de las ideologías. En E. Verón, *El proceso ideológico* (pp.225-250). Buenos Aires: Tiempo contemporáneo.

Koyré, A. (1977/1987). *Estudios de historia del pensamiento científico.* México: Siglo XXI.

Krymkieiwcz, M. (2013). Ciencia historia y psicoanálisis. Conferencia en Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=II5RpCFL93M.

Lacan, J. (1961-1962/s/f). Clase 4. En su *Seminario 9, La identificación* (pp.1-24). Recuperado de https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.3.4%20%20CLASE%20-04%20%20S9.pdf

Lacan, J. (1964-1965/s/f). *Seminario 12*, *Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Recuperado de http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/15%20Seminario%2012.pdf

Lacan, J. (1966-1967/s/f). Clase 1. En su *Seminario 14, La lógica del fantasma.* Recuperado de https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.6.1%20CLASE-01%20S14.pdf

Lacan, J. (1975). *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines*. [Conferencias y charlas en universidades latinoamericanas (trad E. Rodríguez Ponte)]. Recuperado de

https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.26%20%20%20%20CONFERENCIAS%20Y%20CHARLAS%20EN%20UNIVERSIDADES%20NORTEAMERICANAS,%201975.pdf.

Lacan, J. (1975-1976/ s/fa). Clase 6. En su *Seminario 23, El Sinthoma* (pp. 1-15). Recuperado de https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.11.6%20CLASE%20-06%20%20S23.pdf

Lacan, J. (1975-1976/ s/fb). Clase 11. En su *Seminario 23, El Sinthoma.* (pp. 1-18). Recuperado de https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.11.11.%20CLASE-11%20%20S23.pdf

Lacan, J. (1987). *Escritos 2.* Buenos Aires: Paidós

Lacan, J. (1992/2006). *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1998). *Seminario 20, Aun.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2001). *Seminario 2, El Yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2005a). *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.* Buenos Aires*:* Paidós.

Lacan, J. (2005b). *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2007). *Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós

Lacan, J. (2008). *Seminario 24, El fracaso del Un-desliz es el amor.* México: Ortega y Ortiz.

Lacan, J. (2009). *Seminario 18, De un discurso que no fuera de semblante.* Buenos Aires*:* Paidós.

Lacan, J. (2010). *Intervenciones y textos 2.* Buenos Aires: Manantial

Lacan, J. (2012a). *Otros escritos.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2012b). *Seminario 19, … o peor.* Buenos Aires*:* Paidós.

Lacan, J. (2014). *Seminario 6, El deseo y su interpretación.* Buenos Aires: Paidós.

Laurent, E. (enero- febrero 2006: Hacia un afecto nuevo. *Virtualia* (14) Recuperado de http://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/Fa0CQ2rLxlkmKPsRpD6tjXuSrWxxslAkfHrPPajt.pdf

Le Gaufey, G. (2007). *El notodo de Lacan.* Buenos aires: El cuenco de plata.

Le Gaufey, G. (2009). *El sujeto según Lacan.* Buenos aires: El cuenco de plata.

Le Gaufey, G. (2012). *La incompletud de lo simbólico.* Buenos Aires: Letra viva.

Lévi-Strauss, C. (1979). Introducción a la obra de Marcel Mauss. En M. Mauss, *Sociología y Antropología* (pp. 13-44). Madrid: Tecnos

Lombardi, O. (2011). Mecánica cuántica: ontología, lenguaje y racionalidad. En A. R. Pérez Ransanz y A. Velasco Gómez (edit.), *Racionalidad en ciencia y tecnología: nuevas perspectivas iberoamericanas* (pp.327-335). México: UNAM.

Lutereau, L (2012). La mirada: Merleau-Ponty y Lacan. Construcción de una noción y consecuencias clínicas. *Anuario de Investigaciones. 19* (2). Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862012000200015

Lyotard, J-F. (2000). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.

Macherey, P. (2006). *Hegel o Espinoza.* Buenos Aires: Tinta limón.

Marchart, O. (2009). *El pensamiento político postfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Martínez, R. (1995). La filosofía de Galileo y la conceptualización de la causalidad física. *Thémata,* (14), pp. 37-60.

Marx, C. (1845). *Tesis sobre Feuerbach*. Recuperado de https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm.

Marx, C. (1884/2001). *Manuscritos económicos-filosóficos.* Recuperado de https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm

Marx, C. (1932/2011). *La ideología alemana.* Recuperado de https://www.marxists.org/espanol/m-e/1846/ideoalemana/index.htm

Masotta, O. (1970/1985). *Introducción a la lectura de Jacques Lacan.* Buenos Aires: Corregidor.

Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud*. Bue nos Aires: Caja negra.

Meyer, M. (2000). *Por una historia de la ontología*. Barcelona: Idea Books.

Miller, J. A. (2000). *El lenguaje, aparato del goce.* Buenos Aires: Diva.

Miller, J.- A. (2009). *Lógicas de la vida amorosa.* Buenos Aires: Manantial.

Miller, J.- A. y Rabinovich, D. (1984). *Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma. La teoría del yo en la obra de Jacques Lacan.* Buenos Aires: Manantial.

Miller, J.-A. (1986). *Recorrido de Lacan.* Buenos Aires: Manantial.

Miller, J.-A. (1987). *Escisión, excomunión, disolución. Tres momentos en la vida de Jacques Lacan.* Buenos Aires: Manantial.

Miller, J.-A. (2008a). *Conferencia en el Teatro Coliseo de Buenos Aires.* Recuperado de http://ampblog2006.blogspot.com.ar/2008/08/video-conferencia-de-j-miller-en-el.html

Miller, J.-A. (2008b). *Matemas II.* Buenos Aires: Manantial.

Miller, J.-A. (2010). *Matemas I*. Buenos Aires: Manantial.

Miller, J.-A. (2011). *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós.

Milner, J.-C. (1996). *La obra clara.* Buenos Aires: Manantial.

Milner, J.-C. (1999). *Los nombres indistintos.* Buenos Aires: Manantial.

Milner, J.-C. (2003). *El periplo estructural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Milner, J.-C. (2008). *El judío de saber.* Buenos Aires: Manantial.

Morfino, V. (2014). *El materialismo de Althusser. Más allá del telos y el eschaton*. Santiago de Chile: Palinodia.

Mouffe, Ch. y Laclau, E. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización d la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Napolitano, G. (2005). (Tesis doctoral inédita).Estructura y desarrollo en la enseñanza de Jacques Lacan (Tesis doctoral inédita). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UNLP

Ogilvie, B. (2000). *Lacan-La formación del concepto de sujeto.* Buenos Aires: Nueva visión.

Panach, E. (1971). Althusser: causalidad estructural. Teorema, Revista Internacional de Filosofía, *1* (4), pp. 85-96.

Panach, E. (1971). Althusser: causalidad estructural. Teorema. Revista internacional de

Parker, I. (2013). *Lacan, discurso, acontecimiento*. Madrid: Plaza y Valdés

Pavón-Cuellar, D. (mayo de 2017). Notas para una crítica de la política milleriana. *Antroposmoderno*. Recuperado de http://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=1500

Peña, M. (2013). *Historia del pueblo argentino*. Buenos Aires: Emecé.

Pérez Ransanz, A. R. y Lombardi, O. (enero-febrero, 2011). Lenguaje, ontología y relaciones interteóricas: en favor de un genuino pluralismo ontológico. *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura, (187)*747, 43-52. Recuperado de file:///E:/Usuario%20Kelyx/Downloads/1279-1281-1-PB.pdf

Piovani, I. y Baglioni, S. (2002). Fundamentos epistemológicos de la ciencia. En H. D. Dei (Ed.), *Pensar y hacer en investigación* (63-89). Buenos Aires: Docencia

Politzer, G. (1928/1984). *Crítica de los fundamentos de la psicología y el psicoanálisi*s. Buenos Aires: Davalos

Pujó, M (2013). Jorge Alemán y el debate contemporáneo. Antifilosofía e izquierda lacaniana. *Revista Leitura Flutuante. Revista do Centro de Estudos em Semiótica e Psicanális, 5* (1), 151-165. Recuperado de https://revistas.pucsp.br/index.php/leituraflutuante/article/view/16109/12160

Rabinovich, D. (1993). *La angustia y el deseo del Otro.* Buenos Aires: Manantial

Regnault, F. (1995). *El arte según Lacan y otras conferencias*. Barcelona: Atuel-Eolia.

Rosenblum, B. y Kuttner, F. (2010). *El enigma cuántico. Encuentros entre la física y la conciencia*. Barcelona: Tusquets

Roudinesco E. (1993). *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia.* (Vol. 2 y 3). Caracas: Fundamentos.

Roudinesco E. (2004). *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento.* Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Roudinesco E. (2007). *Filósofos en la tormenta.* Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Saullo, A. (2015). *Lacan y la antifilosofía -con o sin Deleuze-. Comentario sobre la clase del 24 de Octubre de 2015 del Seminario clínico "Los fundamentos del psicoanálisis".* Recuperado de https://enriqueseminarioclinico.wordpress.com/2015/11/06/lacan-y-la-anti-filosofia-i-con-y-sin-deleuze/

Saussure, F. (1976/1985). Curso de lingüística general. En J. Sazbón, Saussure y los fundamentos de la lingüística (pp. 85-153). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina S. A.

Sauval, M. (1998). Ciencia, psicoanálisis y posmodernismo. Algunos problemas en la transmisión del psicoanálisis (tercera parte). *Acheronta,* (7). Recuperado de http://psicomundo.com/foros/psa-ciencia/sokal-lacan2.htm

Scavino, D. (2000). *La filosofía actual. Pensar sin certezas.* Buenos Aires: Paidós.

Schejtman, F. (2014). *Sinthome. Ensayos de clínica psicoanalítica nodal.* Buenos Aires: Grama.

Serna Arango, J. (2007). *Ontologías alternativas. Aperturas de mundo desde el giro lingüístico.* Barcelona: Antrophos.

Sinatra, E. (2002). *Sexuación y semblantes: ¿mujeres anoréxicas, hombres toxicómanos?* La Paz: Plural editores.

Soler, C. (2007). *Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista. La antifilosofía de Lacan.* Buenos Aires: Letra viva.

Steimberg, R. (2016). De la identidad a la diferencia. Althusser y la causalidad estructural. *Enfoques, XXVIII* (1), 93-117. Recuperado de https://es.scribd.com/document/339273608/De-La-Identidad-a-La-Diferencia-Althusser-y-La-Causalidad-Estructural-Rodrigo-Steimberg.

Tort, M. (marzo de 1966). De l'interprétation ou la machine herméneutique. *Les Temps modernes,* (238). Recuperado de http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Revue-Les-Temps-Modernes/Les-Temps-Modernes93

Trosman, N. (2013). Interlocutores filosóficos de Lacan. Buenos Aires: Letra viva.

Vallejo, M. (2011). Teorías hereditarias del siglo XIX y el problema de la transmisión intergeneracional: Psicoanálisis y Biopolítica (Tesis doctoral inédita). Facultad de Psicología. UNLP.

Vappereau, J. M. (1997) *¿Es uno… o, es Dos?* Buenos Aires: Kliné ediciones.

Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.

Vázquez, J. A. (1964). *Qué es la ontología.* Buenos Aires. Columba.

Vegh, I, Domb, B y Ferreyra, N. (2015). Manifiesto. Recuperado de https://www.facebook.com/EscuelaFreudianaDeLaArgentina/photos/a.220310141430775.50096.220092858119170/643857152409403/?type=3&theater

Vegh, I. (2016). *Retorno a Lacan. Una clínica del sujeto*. Buenos Aires: Paidós.

Verón, E. (comp.). (1971). *El proceso ideológico.* Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

Vezzetti, H. (1981). Jacques Lacan. *Punto de vista,* (13), 17-18.

Vezzetti, H. (1994). Jacques Lacan: La obra y el hombre. *Punto de vista,* (48), 45-48.

Wahl, F. (2002). Lo sustractivo. En A. Badiou, *Condiciones* (pp.7-47). México: Siglo XXI.

Wallace, W. A. (1983). The problema of causality in Galileo's Science. The Review of Metaphysics, *36* (3), 607-633.

Wittgenstein, L. (1921/2012).*Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza editorial.

Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto.* Buenos Aires: Paidós.

Žižek, S. (2005). *El sublime objeto de la ideología.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Žižek, S. (2010). *Los interlocutores mudos de Lacan.* Madrid: Akal.

Žižek, S. (2015). *Menos que nada*. Madrid: Akal.

Lacan, J. (1979). Conclusión del 9° Congreso de la École Freudienne de Paris sobre La transmisión (9/7/78). (Trad. Michel Sauval) Acheronta, (17) 219-220. Recuperado de http://www.acheronta.org/lacan/9congresefp.htm.